Isis on the Nile

Religions in the Graeco-Roman World

Editors

D. Frankfurter
J. Hahn
H.S. Versnel

VOLUME 171

Michel Malaise in his study, Ossogne 2009.

Isis on the Nile

Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt

Proceedings of the IVth International Conference
of Isis Studies, Liège, November 27–29, 2008

Michel Malaise *in honorem*

Edited by
Laurent Bricault and Miguel John Versluys

BRILL

LEIDEN • BOSTON
2010

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Isis on the Nile : Egyptian gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liege, November 27-29, 2008 Michel Malaise in honorem / edited by Laurent Bricault and Miguel John Versluys.
p. cm. — (Religions in the Graeco-Roman world ; v. 171)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-90-04-18882-2 (hardback : alk. paper) 1. Isis (Egyptian deity) 2. Egypt—Religion. 3. Gods, Egyptian. I. Bricault, Laurent. II. Versluys, M. J.
BL2450.I7I86 2010
299'.312114—dc22
2010040411

ISSN 0927-7633
ISBN 978 90 04 18882 2

Copyright 2010 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

CONTENTS

Foreword vii
List of Participants ix
Abbreviations and Bibliography xi
Michel Malaise: *Bibliographie isiaque* xv
List of Figures xxi

La *gens* isiaque de retour au pays 1
MICHEL MALAISE

Understanding Egypt in Egypt and Beyond 7
MIGUEL JOHN VERSLUYS

I. INTRODUCTIONS: THE ROLE OF EGYPTIAN RELIGION AND TRADITION IN HELLENISTIC AND ROMAN EGYPT

Culte d'Isis ou religion isiaque? 39
FRANÇOISE DUNAND

How Do You Want Your Goddess? From the Galjub Hoard to a General Vision on Religious Choice in Hellenistic and Roman Egypt 55
FREDERICK G. NAEREBOUT

Alexandria in Aegypto. The Use and Meaning of Egyptian Elements in Hellenistic and Roman Alexandria 75
KYRIAKOS SAVVOPOULOS

II. CASE STUDIES: CULTS OF ISIS IN HELLENISTIC AND ROMAN EGYPT

Referencing Isis in Tombs of Graeco-Roman Egypt: Tradition and Innovation 89
MARJORIE S. VENIT

Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque Ptolémaïque 121
LAURENT COULON

Isis in Roman Dakhleh: Goddess of the Village, the Province, and the Country 149
OLAF E. KAPER

Mythologie grecque ou mystère d'Isis-Déméter? 181
ANGELO GEISSEN

Les isiaques et la petite plastique dans l'Égypte hellénistique et romaine 197
PASCALE BALLET ET GENEVIÈVE GALLIANO

Anubis mit dem Schlüssel in der kaiserzeitlichen Grabkunst Ägyptens 221
KLAUS PARLASCA

Quelques aspects de Bès dans les temples égyptiens de l'époque Gréco-Romaine 233
YOURI VOLOKHINE

Couronner Souchos pour fêter le retour de la crue 257
PIERRE P. KOEMOTH

Index Nominum 291

Figures

FOREWORD

There is only a small and select group of scholars for whom it would be fitting to organise an Isis conference in honour of their retirement—and Michel Malaise, *professeur ordinaire émérite de la chaire d'égyptologie de l'Université de Liège* certainly belongs to that category. He has always been at the forefront of the development of Isis studies. First, in 1972, by adding to the *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* (EPRO) not only a (still very important) catalogue of Egyptian and egyptianising monuments from Italy but also a profound interpretation, on that basis, of the diffusion of the Isis cults. After that, Malaise dealt with very many aspects of the *famille isiaque* in separate articles and, moreover, critically followed the discipline in his remarkable *comptes rendus*. Most recently, in 2005, he published *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, a book that will be fundamental reading for a long time to come for all those interested in the cults of Isis. To provide the reader with an overview of the wealth and scope of Malaise's work in this domain we have included his *bibliographie isiaque* (pp. xv–xix) in this volume.

Malaise's 2005 book and debates at the former Isis conference (Leiden 2005), published in 2007 under the title *Nile into Tiber*, underlined that (religious) developments in Egypt itself are actually also part of what has always been described and studied as *l'Égypte hors d'Égypte*. In the first instance this might seem a truism. An overview of the scholarly literature, however, shows that Hellenistic and Roman Egypt is often treated only as sender of concepts and ideas alone and not, at the same time, as part of those developments. For this reason the Liège-conference focused on what Malaise himself has called *la religion égyptienne isiaque* and thus on processes most often described as the *interpretatio aegyptiaca* of foreign religious influences or the *interpretatio graeca* of Egyptian characteristics. The contributors to the conference were invited to reflect on how the theology, iconography and understanding of the *gens isiaca* in Egypt developed in the Hellenistic and Roman periods and how that development did relate to cultural dynamics in the Mediterranean at large. One of the most intriguing aspects of the isiac gods in Egypt in the Hellenistic and Roman periods is their 'hybrid' character: they are 'Egyptian' as well as 'non-Egyptian' at the same time. This provokes questions about the relation between style and identity in Hellenistic and Roman Egypt, about social- and cultural memory, and about Egypt's view of its own past. These kind of concepts formed the broader framework of our meeting; the result of which we present in these 13 papers.

The conference would not have been possible without the help of Dr. Richard Veymiers, who took care of the practical organisation in Liège in an exemplary way, supported by Dr. Vinciane Pirenne-Delforge and Professor Jean Winand. Moreover, on the third day of the Conference Veymiers organised a separate session outside the main theme on new isiac discoveries in Greece, which presented many exciting new finds. These papers will be separately published next year in the second volume of the *Bibliotheca Isiaca*, edited by L. Bricault and R. Veymiers.

We gratefully acknowledge the financial support for the conference and this publication provided by the *Fonds National de la Recherche Scientifique, du Patrimoine et de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* and the *laboratoire TRACES (Travaux et Recherches Archéologiques sur les Cultures, les Espaces et les Sociétés -UMR 5608)* of Toulouse le Mirail University.

Thanks are also due to Leiden PhD candidates Eva Mol and Sander Müskens for their important help with editing all the papers and to H.S. Versnel and the RGRW board for their willingness to publish this volume in the series where it belongs.

Laurent Bricault & Miguel John Versluys

LIST OF PARTICIPANTS

At the IVth international conference of Isis studies held in Liège, November 27–29 2008, communications were presented by:

Pascale Ballet (Poitiers)
Robert S. Bianchi (Holiday)
Laurent Bricault (Toulouse)
Laurent Coulon (Lyon)
Perikles Christodoulou (Bruxelles/Thessalonique)
Willy Clarysse (Leuven)
Ifigenia Dekoulakou (Athènes)
Françoise Dunand (Strasbourg)
Haroula Fantaoutsaki (Rhodes)
Geneviève Galliano (Lyon)
Angelo Geissen (Köln)
Hedvig Győry (Budapest)
Olaf Kaper (Leiden)
Pierre Koemoth (Liège)
Robert Laffineur (Liège)
Michel Malaise (Liège)
Frederick G. Naerebout (Leiden)
Mario Paganini (Oxford)
Klaus Parlasca (Frankfurt aM)
Vinciane Pirenne-Delforge (Liège)
Florence Saragoza (Bordeaux)
Kyriakos Savvopoulos (Alexandria)
Petros Themelis (Athens)
Marjorie S. Venit (College Park)
Miguel John Versluys (Leiden)
Richard Veymiers (Athènes/Liège)
Youri Volokhine (Genève)
Jean Winand (Liège)

ABBREVIATIONS AND BIBLIOGRAPHY

For the abbreviations used in this volume we refer to the *Archäologische Bibliographie* and the *Année philologique*. Furthermore are used:

Ägypten Griechenland Rom = H. Beck, P.C. Bol und M. Bückling (eds.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung. Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie 26. November 2005–26. Februar 2006* (Frankfurt am Main 2005).

Alston, *Changing ethnicities* = R. Alston, Changing ethnicities: from the Egyptian to the Roman city, in: T. Cornell, K. Lomas (eds.), *Gender and ethnicity in ancient Italy*, Accordia specialist studies on Italy 7 (London 1997) 83–96.

Augenblicke = K. Parlasca and H. Seemann (eds.), *Augenblicke. Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit* (München 1999).

Bailey, *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt* = D.M. Bailey, *Ptolemaic and Roman terracottas from Egypt. Catalogue of terracottas in the British Museum* IV (London 2008).

Bonneau, *La crue du Nil* = D. Bonneau, *La crue du Nil. Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.—641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine* (Paris 1964).

Bonner, *Studies* = C. Bonner, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian* (Ann Arbor 1950).

Bresciani, *Il volto* = E. Bresciani, *Il volto di Osiri. Tele funerarie dipinte nell'Egitto romano* (Lucca 1996).

Bricault, *Dame des flots* = L. Bricault, *Isis, Dame des flots*, Aegyptiaca Leodiensia 7 (Liège 2006).

Burkert, *Ancient Mystery Cults* = W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass 1987).

Cauville, *Dendara* I = S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis* I. *Traduction*, OLA 178 (Leuven 2003).

——, *Dendara* II = S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis* II. *Analyse à la lumière du temple d'Hathor*, OLA 179 (Leuven 2009).

Cleopatra's Egypt = R.S. Bianchi *et al.* (eds.), *Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies* (Brooklyn 1988).

Commerce et artisanat = J.-Y. Empereur (ed.), *Commerce et artisanat dans l'Alexandrie hellénistique et romaine. Actes du colloque d'Athènes organisé par le CNRS, le Laboratoire de Céramologie de Lyon et l'École Française d'Athènes, 11–12 décembre 1988*, Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément 33 (Athens 1998).

De Memphis à Rome = L. Bricault (ed.), *De Memphis à Rome. Actes du I*^{er} *Colloque international sur les études isiaques, Poitiers-Futuroscope, 8–11 avril 1999*, RGRW 140 (Leiden 2000).

Denkmäler Dachla = J. Osing *et al.* (eds.), *Denkmäler der Oase Dachla: aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*, Archäologische Veröffentlichungen 28 (Mainz am Rhein 1982).

Derchain, *Observations sur les Erotica* = P. Derchain, Observations sur les Erotica, in: G.T. Martin (ed.), *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara, the Southern dependencies of the main temple complex* (London 1981) 166–170.

Dunand, *Culte d'Isis* I = F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* I. *Le culte d'Isis et les Ptolémées*, EPRO 26 (Leiden 1973).

——, *Religion populaire* = F. Dunand, *Religion populaire en Egypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, EPRO 76 (Leiden 1979).

——, *Syncrétisme* = F. Dunand, Syncrétisme ou coexistence: images du religieux dans l'Égypte tardive, in: C. Bonnet, A. Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont, Rome, Academia Belgica, 25–27 septembre 1997*, Institut Historique Belge de Rome, Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes XXXVI (Bruxelles-Roma 1999) 97–116.

Dunand et Zivie-Coche, *Hommes et dieux* = F. Dunand et C. Zivie-Coche, *Hommes et dieux en Égypte 3000 av. J.-C.–395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse* (Paris 2006).

Egyptian Religion I–II = W. Clarysse, A. Schoors and H. Willems (eds.), *Egyptian Religion* I–II. *The Last Thousand Years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, OLA 84–85 (Leuven 1998).

Egypt's sunken treasures = F. Goddio and M. Clauss (eds.), *Egypt's sunken treasures* (München 2006).

Études isiaques = C. Berger, G. Clerc and N. Grimal (eds.), *Hommages à Jean Leclant* III. *Études isiaques*, BdE 106/3 (Cairo 1994).

Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten* = J. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber, Dresden, Leipzig, Stuttgart, Tübingen*, Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte 14 (Tübingen 1994).

Forgeau, *Prêtres isiaques* = A. Forgeau, Prêtres isiaques: essai d'anthropologie religieuse, *BIFAO* 84 (1984) 155–187.

Goldbrunner, *Buchis* = L. Goldbrunner, *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, Monographies Reine Élisabeth 11 (Turnhout 2004).

Granda Dea = E. Leospo e D. Taverna (eds.), *La Granda Dea tra passato e presente*, Tropi isiaci I (Turin 2000).

Grandjean, *Maronée* = Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, EPRO 49 (Leiden 1975).

Grenier, *Anubis alexandrin* = J.-C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain*, EPRO 57 (Leiden 1977).

Griffiths, *Apuleius* = J.G. Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, EPRO 39 (Leiden 1975).

Guimier-Sorbets/Seif el-Din, *Tombes* = A.-M. Guimier-Sorbets et M. Seif el-Din, Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole Kom el-Chougafa à Alexandrie, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 121 (1997) 355–410.

Guimier-Sorbets/Seif el-Din, *Peintures* = A.-M. Guimier-Sorbets et M. Seif el-Din, Les peintures de la nécropole Kom el-Chougafa à Alexandrie. Éléments de méthode pour la lecture iconographique et l'interprétation du style 'bilingue', in: A. Barbet (ed.), *La peinture funéraire antique IV^{e} siècle av. J.-C.—IV^{e} siècle ap. J.-C. Actes du Colloque de l'Association Internationale pour la Peinture Murale Antique (AIPMA) 6–10 Octobre 1998. Saint Romain-en-Gal-Vienne* (Paris 2001) 129–136.

Guimier-Sorbets, *L'image de Ptolémée* = A.-M. Guimier-Sorbets, L'image de Ptolémée devant Alexandrie, in: F.-H. Massa-Pairault et G. Sauron (eds.), *Images et modernité hellénistiques. Appropriation et représentation du monde d'Alexandre à César*, Collection de l'École française de Rome 390 (Rome 2007) 163–176.

Herbin, *Livre* = F.-R. Herbin, *Le livre de parcourir l'éternitéé*, OLA 58 (Louvain 1994).

Hommages à M.J. Vermaseren I–III = M.B. De Boer and T.A. Edridge (eds.), *Hommages à M.J. Vermaseren* I–III. *Recueil d'études offert par les auteurs de la série Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978*, EPRO 68 (Leiden 1978).

Hundred-Gated Thebes = S.P. Vleeming (ed.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a colloquium on Thebes and the Theban area in the Graeco-Roman period*, Papyrologica Lugduno-Batava 27 (Leiden 1995).

Iside = E.A. Arslan (ed.), *Iside. Il mito il mistero la magia* (Milan 1997).

Kaplan, *Grabmalerei* = I. Kaplan, *Grabmalerei und Grabreliefs der Römerzeit. Wechselwirkungen zwischen der ägyptischen und griechisch-alexandrinischen Kunst*, Beiträge zur Ägyptologie 16 (Vienna 1999).

Kiss, *Le dieu-crocodile* = Z. Kiss, Le dieu-crocodile égyptien dans l'Italie romaine, in: N. Bonacasa *et al.* (eds.), *L'Egitto in Italia dall'antichità al medievo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Roma CNR—Pompei, 13–19 Novembre 1995*, Monografie scientifiche. Serie Scienze umane e sociali (Roma 1998) 276–285.

Kockelmann, *Praising the Goddess* = H. Kockelmann, *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 15 (Berlin 2008).

Koenig, *Le papyrus Boulaq* 6 = Y. Koenig, *Le papyrus Boulaq 6. Transcription, traduction et commentaire*, BdE 87 (Le Caire 1981).

Kurth, *Teüris* = D. Kurth, *Der Sarg der Teüris. Eine Studie zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten*, Aegyptiaca Treverensia 6 (Mainz am Rhein 1990).

La Gloire d'Alexandrie = *La Gloire d'Alexandrie, 7 mai-26 juillet 1998, Petit Palais* (exhibition catalogue, Paris 1998).

LÄ = W. Helck und E. Otto (eds.), *Lexikon der Ägyptologie* 7 vols. (Wiesbaden 1972–1992).

Lembke *et al.*, *Römer am Nil* = K. Lembke, C. Fluck, und G. Vittmann, *Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil* (Mainz 2004).

Malaise, *Questions d'iconographie* = M. Malaise, Questions d'iconographie harpocratique soulevées par des terres cuites d'Égypte gréco-romaine, in: *Études isiaques* 373–383.

Malaise, *Harpocrate* = M. Malaise, Harpocrate au pot, in: U. Verhoeven und E. Graefe, *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Phillipe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24 Juli 1991*, OLA 39 (Leuven 1991) 219–232.

Malaise, *Terminologie* = M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Académie royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres 35 (Bruxelles 2005).

McKenzie, *Architecture* = J. McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt, c. 300 BC–AD 700* (New Haven and London 2007).

Meeks, *Le nom du dieu Bès* = D. Meeks, Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques, in: U. Luft (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákosy by friends and colleagues on the occasion of his 60th birthday*, Studia Aegyptiaca XIV (Budapest 1992) 423–436.

Merkelbach, *Isis regina* = R. Merkelbach, *Isis regina—Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (zweite, verbesserte Auflage München, Leipzig 2001).

Meyboom, *Nile Mosaic* = P.G.P. Meyboom, *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, RGRW 121 (Leiden 1995).

Nachtergael, *Panthéon* = G. Nachtergael, Le panthéon des terres cuites de l'Égypte hellénistique et romaine, in: M. Rassart-Debergh (ed.), *Arts tardifs et chrétiens d'Égypte. Musée Archéologique du Louvain-la Neuve, exposition du 6 septembre au 23 octobre 1988* (Limoges 1988) 5–27.

Naerebout, *The temple at Ras el-Soda* = F.G. Naerebout, The temple at Ras el-Soda. Is it an Isis temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, or neither? And so what?, in: *Nile into Tiber* 506–554.

Nile into Tiber = L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*, RGRW 159 (Leiden 2007).

Pantalacci, Traunecker, *El-Qala* I–II = L. Pantalacci, C. Traunecker, *Le Temple d'El-Qala* I–II (Le Caire 1990–1998).

Parlasca, *Mumienporträts* = K. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler* (Wiesbaden 1966).

Quaegebeur, *Eseremphis* = J. Quaegebeur, Eseremphis. Une Isis de haute époque en vogue dans l'Égypte gréco-romaine, in: *Das Römisch-Byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposions. 26.–30. September 1978 in Trier*, Aegyptiaca Treverensia 2 (Mainz 1983) 67–75.

Riggs, *The beautiful burial* = C. Riggs, *The beautiful burial in Roman Egypt. Art, identity and funerary religion* (Cambridge 2005).

Rondot, *Tebtynis* II = V. Rondot, *Tebtynis* II. *Le temple de Soknebtynis et son dromos* (Le Caire 2004).

Sandri, *Har-pa-khered* = S. Sandri, *Har-pa-khered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, OLA 151 (Leuven 2006).

Sfameni Gasparro, *The Hellenistic face of Isis* = G. Sfameni Gasparro, The Hellenistic face of Isis. Cosmic and saviour Goddess, in: *Nile into Tiber* 40–72.

Smith, *Traversing Eternity* = M. Smith, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt* (Oxford 2009).

Stanwick, *Portraits of the Ptolemies* = P.E. Stanwick, *Portraits of the Ptolemies. Greek Kings as Egyptian Pharaohs* (Austin 2002).

Szymańska, *Terres cuites d'Athribis* = H. Szymańska, *Terres cuites d'Athribis*, Monographies Reine Elisabeth 12 (Turnhout 2005).

Török, *Hellenistic and Roman terracottas* = L. Török, *Hellenistic and Roman terracottas from Egypt*, Bibliotheca archaeologica 15 (Rome 1995).

Tran tam Tinh, *Isis Lactans* = Tran tam Tinh, avec la coll. d'Y. Labrecque, *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37 (Leiden 1973).

Traunecker, *Coptos* = C. Traunecker, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, OLA 43 (Louvain 1992).

Vanderlip, *Isidorus* = V.F. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, American Studies in Papyrology 12 (Toronto 1972).

Venit, *Alexandria* = M. Venit, *Monumental tombs of ancient Alexandria. The theater of the dead* (Cambridge 2002).

Versluys, *Aegyptiaca Romana* = M.J. Versluys, *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*, RGRW 144 (Leiden 2002).

Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* = W. Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten. Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung der staatlichen Museen zu Berlin* (Berlin 1914).

Whitehouse, *Tomb of Petosiris* = H. Whitehouse, Roman in Life, Egyptian in Death. The Painted Tomb of Petosiris in the Dakhleh Oasis, in: O.E. Kaper (ed.), *Life on the Fringe. Living in the southern Egyptian Deserts during the Roman and early-Byzantine Periods. Proceedings of a Colloquium Held on the Occasion of the 25th Anniversary of the Netherlands Institute for Archaeology and Arabic Studies in Cairo 9–12 December 1996*, CNWS publications 71 (Leiden 1998) 253–270.

Wild, *Water* = R.A. Wild, *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*, EPRO 87 (Leiden 1981).

Zivie-Coche, *Giza* = C. Zivie-Coche, *Giza au premier millénaire. Autour du temple d'Isis, dame des Pyramides* (Boston 1991).

MICHEL MALAISE: *BIBLIOGRAPHIE ISIAQUE*

Monographs

Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie, EPRO 21 (Leyde 1972).

Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie, EPRO 22 (Leyde 1972).

Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques, Académie royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres 35 (Bruxelles 2005).

Contributions

La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain, dans: W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 17, 3 (Berlin 1984) 1615–1691.

Articles Horus, Isiaques (cultes), Isis, Mythologie égyptienne, dans: P. Poupard (éd.), *Dictionnaire des Religions* (Paris 1984).

Pèlerinages et pèlerins dans l'Egypte ancienne, dans: J. Chellini, J. Branthomme (éds.), *Histoire des pèlerinages non chrétiens* (Paris 1987) 55–82.

(Les cultes isiaques), dans: A. Motte, P. Wathelet, V. Pirenne (éds.), *Mentor. Guide bibliographique de la religion grecque* (Liège 1992) 116–117 et no. 102, 120, 121, 136, 140, 147, 148, 222, 274, 275, 318, 350, 601, 602, 603, 604, 606, 642, 708, 709, 710, 806, 811, 815, 816, 819, 870, 877, 898, 915, 916, 926, 933, 935, 1015, 1016, 1056, 1062, 1128, 1129, 1130, 1131, 1134, 1163, 1197, 1265, 1524, 1598, 1609, 1620, 1661, 1852, 1855, 1856, 1857, 1858, 1885, 1963, 1964, 2013, 2014.

Iside hellenistica, dans: E. Arslan (éd.), *Iside, il mito, il mistero, la magia* (Milan 1997) 86–95 et 701–702.

(Les cultes isiaques), dans: A. Motte, P. Wathelet, V. Pirenne (éds.), *Mentor. Guide bibliographique de la religion grecque* II (Liège 1998) 88–91 et no. 2142, 2143, 2248, 2357, 2400, 2452, 2453, 2454, 2495, 2571, 2572, 2621, 2629, 2651, 2658, 2659, 2679, 2722, 2740, 2814, 2816, 2821, 2849, 2879, 2880, 2969, 3047, 3075, 3077, 3153, 3170, 3186, 3237, 3239, 3240, 3241, 3242, 3243, 3260, 3265, 3266, 3221, 3342, 3360.

Article Bes dans: D.B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* I (Oxford 2001) 179–181.

Articles

A propos d'un buste-balsamaire en bronze du Musée de Tongres. Sur les traces d'influences alexandrines à Atuatuca, *Latomus* 29 (1970) 142–156.

Problèmes soulevés par l'iconographie de Sérapis, *Latomus* 34 (1975) 383–391.

Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes, *Studien zur altägyptischen Kultur* 4 (1976) 215–236.

Documents nouveaux et points de vue récents sur les cultes isiaques en Italie, dans: M.B. de Boer, T.A. Edridge (éds.), *Hommages à M.J. Vermaseren* II, EPRO 68 (Leyde 1978) 617–707.

La piété personnelle dans la religion isiaque, dans: H. Limet, J. Ries (éds.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22–23 nov. 1978)* (Louvain-la-Neuve 1980) 83–117.

Contenu et effets de l'initiation isiaque, *L'Antiquité Classique* 50 (1981) 483–498.

Isisme et gnosticisme, dans: J. Ries (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980)* (Louvain-la-Neuve 1982) 47–60.

La survie dans la religion isiaque, dans: A. Théodoridès, P. Naster, J. Ries (éds.), *Vie et survie dans les civilisations orientales* (Louvain 1983) 97–112.

Nos ancêtres face aux dieux orientaux, *Art & Fact* 3 (1984) 36–40.

Ciste et hydrie, symboles de la puissance et de la présence d'Osiris, dans: J. Ries (éd.), *Le symbolisme dans le culte des grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve 4–5 octobre 1983*, Homo Religiosus 11 (Louvain-la-Neuve 1985) 125–155. Traduit en italien dans J. Ries (éd.), *I simboli delle grandi religioni* (Milan 1988) 101–135.

Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque, dans: H. Limet, J. Ries (éds.), *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20–21 nov. 1984*, Homo Religiosus 13 (Louvain-la-Neuve 1986) 355–362.

L'expression du sacre dans les cultes isiaques, dans: J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions* III, Homo Religiosus 3 (Louvain-la-Neuve 1986) 25–107.

Bès et Béset: naissance et métamorphoses d'un démon et d'une démone dans l'Egypte ancienne, dans: H. Limet, J. Ries (éds.), *Anges et démons. Actes du Coloque de Liège et Louvain-la-Neuve 25–26 nov. 1987*, Homo Religiosus 14 (Louvain-la-Neuve 1989) 53–70.

Bès et les croyances solaires, dans: S. Israelit-Groll (éd.), *Studies in Egyptology Presented to M. Lichtheim* II (Jérusalem 1990) 680–729.

Harpocrate au pot, dans: U. Verhoeven, E. Graefe (éds.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Phillipe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24 Juli 1991*, OLA 39 (Leuven 1991) 219–232.

Harpocrate, la tortue et le chien. Contribution à l'iconographie du fils d'Isis, *Bulletin de la Société Française d'Egyptologie* 122 (1991) 13–35.

A propos de l'iconographie «canonique» d'Isis et des femmes vouées à son culte, *Kernos* 5 (1992) 329–346.

Le faucon et la chouette d'Harpocrate, dans: Chr. Cannuyer, J.-M. Kruchten (éds.), *Individu, société et spiritualité dans l'Egypte pharaonique et copte. Mélanges A. Théodoridès* (Ath-Bruxelles-Mons 1993) 147–158.

Prosopographie et diffusion isiaques, *Kernos* 6 (1993) 365–378.

La racine grb et l'Amon-grb, *Chronique d'Égypte* 68 (1993) 12–28 (en collaboration avec J. Winand).

Divinités égyptiennes de Canope et des environs. Questions d'iconographie harpocratique, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des sciences religieuses* 101 (1994) 115–120.

Le culte d'Isis à Canope au IIIe s. avant notre ère, dans: M.-O. Jentel, G. Deschênes-Wagner (éds.), *Tranquillitas. Mélanges Tran tam Tinh* (Québec 1994) 353–370.

Toilette et garde-robes des dieux. Vêtements et sacerdoces isiaques. Symboliques des arbres et végétaux dans les cultes isiaques, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des sciences religieuses* 101 (1994) 125–131.

Questions d'iconographie harpocratique soulevées par des terres cuites d'Egypte gréco-romaine, dans: C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éds.), *Hommages à J. Leclant* III. *Études isiaques*, Bibliothèque d'Etude de l'IFAO 106/3 (Le Caire 1994) 373–383.

Note sur le noeud isiaque, *Göttinger Miszellen* 143 (1994) 105–108.

Le perséa, l'olivier, le lierre et la palme dans la religion égyptienne tardive, dans: T. DuQuesne (éd.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological studies for B.H. Stricker* (Oxford 1995) 131–144.

Harenkhémis à Canope et Harsiesis au «Château du sycomore», dans: W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éds.), *Egyptian Religion* I. *The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* (Louvain 1998) 665–679.

Le problème de l'hellénisation d'Isis, dans: L. Bricault (éd.), *De Memphis à Rome. Actes du 1er Colloque international sur les études isiaques, Poitiers-Futuroscope, 8–10 avril 1999*, RGRW 140 (Leyde 2000) 1–17.

Harpocrate. Problèmes posés par l'étude d'un dieu égyptien à l'époque gréco-romaine, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie royale de Belgique* 11 (2000) 401–431.

Le IIe Colloque international sur les études isiaques, Lyon, 16–17 mai 2002, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie royale de Belgique* 13 (2002) 221–225.

Le Colloque international "L'Égypte à Rome", Caen, 28–30 novembre 2002, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie royale de Belgique* 13 (2002) 263–267.

La signification des scènes nilotiques dans la culture romaine, *Chronique d'Égypte* 78 (2003) 308–325.

Les stolistes au service des dieux égyptiens, dans: P. Defosse (éd.), *Hommages à C. Deroux* IV (Bruxelles 2003) 436–451.

Nova Isiaca Documenta Italiae. Un premier bilan (1978–2001), dans: L. Bricault (éd.), *Isis en Occident. Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16–17 mai 2002*, RGRW 151 (Leyde 2004) 1–68.

Isis en Occident. Thèmes, questions et perspectives d'un colloque, dans: L. Bricault (éd.), *Isis en Occident. Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16–17 mai 2002*, RGRW 151 (Leyde 2004) 479–490.

Bès et la famille isiaque, *Chronique d'Égypte* 79 (2004) 266–292.

Statues égyptiennes naophores et cultes isiaques, *Bulletin de la Société d'Egyptologie de Genève* 26 (2005) 63–80.

Famille isiaque et "aegyptiaca" en Gaule Belgique et en Germanie, dans: E. Warmenbol (éd.), *La Caravane du Caire. L'Égypte sur d'autres rives* (Louvain-la-Neuve-Bruxelles 2006) 15–39.

La diffusion des cultes isiaques. Un problème de terminologie et de critique, dans: L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom (éds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Leiden, May 11–14 2005*, RGRW 159 (Leyde 2007) 19–39.

Les hypostoles. Un titre isiaque, sa signification et sa traduction iconographique, *Chronique d'Égypte* 82 (2007) 302–322.

Une statuette en bronze d'Harpocrate-Eros aux multiples attributs, dans: L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I (Bordeaux 2008) 49–52.

Emblème isiaque complexe d'un *signum pantheum* en bronze, dans: L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I (Bordeaux 2008) 53–58.

Le *basileion*, une couronne d'Isis: origine et signification, dans: W. Claes, St. Hendrickx et H. de Meulenaere (éds.), *El Kab and Beyond. Studies in honour of Luc Limme*, OLA 191 (Louvain 2009) 445–461.

Le calathos de Sérapis, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 38 (2009) 173–193.

Reviews

L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, dans *Latomus* 30 (1971) 193–196.

G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, dans *Latomus* 30 (1971) 236–238.

D. Weingärtner, *Die Ägyptenreise des Germanicus*, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 49 (1971) 971–973.

R. Salditt-Trappmann, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, dans *Latomus* 31 (1972) 588–591.

L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, dans *Latomus* 31 (1972) 591–596.

J. Leclant, *Inventaire bibliographique des Isiaca* I, dans *Chronique d'Égypte* 47 (1972) 170–172.

V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanum*, dans *Latomus* 31 (1972) 933–935.

H.W. Müller, *Il culto di Iside nell'antica Benevento*, dans *Latomus* 32 (1973) 260–261.

G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, dans *Latomus* 32 (1973) 655–657.

V. Tran tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 51 (1973) 183–184.

J. Leclant, *Inventaire bibliographique des Isiaca* I, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 52 (1974) 1071.

J. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies*, dans *Latomus* 33 (1974) 191–192.

A. Roullet, *The Egyptian and Egyptianising Monuments of Imperial Rome*, dans *Latomus* 33 (1974) 192–195.

V. Tran tam Tinh, *Isis lactans*, dans *Latomus* 34 (1975) 529–531.

Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* I–III, dans *Bibliotheca Orientalis* 32 (1975) 32–39.

G. Kater Sibbes, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, dans *Latomus* 34 (1975) 853–854.

V. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, dans *Latomus* 35 (1976) 450–451.

Ph. Bruneau, *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Erétrie*, dans *Latomus* 35 (1976) 926–928.

W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, dans *Latomus* 35 (1976) 436–437.

H.B. Schönborn, *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter*, dans *L'Antiquité Classique* 45 (1976) 743–746.

R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, dans *Latomus* 36 (1977) 229.

J. Leclant, *Inventaire bibliographique des Isiaca* II, dans *Chronique d'Égypte* 52 (1977) 98–100.

G. Kater-Sibbes, M.J. Vermaseren, *Apis* I & II, dans *Chronique d'Égypte* 52 (1977) 100–104.

Fr. Le Corsu, *Isis. Mythes et mystères*, dans *Chronique d'Égypte* 53 (1978) 385–390.

J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 57 (1979) 416–419.

G. Kater-Sibbes, M.J. Vermaseren, *Apis* III, dans *Chronique d'Égypte* 54 (1979) 93–94.

M. Kobylina, *Divinités orientales sur le littoral nord de la mer Noire*, dans *Bibliotheca Orientalis* 36 (1979) 37–38.

G. Hölbl, *Zeugnisse Ägyptischer Religionsvorstellungen für Ephesus*, dans *Chronique d'Égypte* 54 (1979) 268–270.

J.-Cl. Grenier, *Anubis alexandrin et romain*, dans *Chronique d'Égypte* 54 (1979) 171–174.

Fr. Le Corsu, *Isis. Mythe et mystères*, dans *Latomus* 39 (1980) 494–496.

Fr. Dunand, *Religion populaire en Egypte romaine*, dans *Chronique d'Égypte* 56 (1981) 376–381.

M. De Vos, *L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*, dans *Latomus* 41 (1981) 904–905.

M.J. Vermaseren (éd.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, dans *Gnomon* 51 (1983) 620–625.

S. Curto, *Le sculture egizie ed egittizzanti nelle Ville Torlonia in Roma*, dans *Latomus* 47 (1988) 254–255.

F. Mora, *Prosopografia Isiaca* I et II, dans *Latomus* 52 (1993) 222–226.

J. Leclant, *Inventaire bibliographique des Isiaca* IV, dans *Kernos* 6 (1993) 389–391.

Fr. Dunand, Ch. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Egypte 3000 av. J.-C.—395 ap. J.-C. Anthropologie religieuse*, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 71 (1993) 167–173.

J. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der Römischen Kaiserzeit*, dans *Latomus* 53 (1994) 454–456.

M.-O. Jentel, *Euthénia. Corpus des monuments et étude iconographique*, dans *Kernos* 8 (1995) 309–311.

K. Lembke, *Das Iseum Campense*, dans *Chronique d'Égypte* 70 (1995) 328–330.

S.A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, dans *Chronique d'Égypte* 71 (1996) 193–194.

P.G.P. Meyboom, *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, dans *Chronique d'Égypte* 71 (1996) 379–383.

W. Huss, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester. Studien zur Geschichte des ptolemäischen Ägypten*, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 74 (1996) 225–226.

R. Merkelbach, *Isis regina—Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, dans *Chronique d'Égypte* 71 (1996) 383–386 et dans *Kernos* 10 (1997) 371–372.

J. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlung Sieglin und Schreiber Dresden, Leipzig, Stuttgart, Tübingen*, dans *Kernos* 10 (1997) 364–367.

L. Török, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, dans *Kernos* 10 (1997) 368–371.

L. Bricault, *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, dans *Chronique d'Égypte* 72 (1997) 190–191.

V. Tran tam Tinh, M.-O. Jentel, *Corpus des lampes à sujets isiaques du Musée gréco-romain d'Alexandrie*, dans *Latomus* 56 (1997) 717–720.

P. Pakkanen, *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*, dans *Kernos* 11 (1998) 401–403.

R. Rubio (éd.), *Isis. Nuevas perspectivas*, dans *Kernos* 11 (1998) 403–404.

D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, dans *Chronique d'Égypte* 74 (1999) 388–390.

S.A. Takacs, *Isis and Sarapis in the Roman World*, dans *Latomus* 58 (1999) 211–212.

L. Bricault, *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, dans *Latomus* 58 (1999) 496–497.

D. Frankfurter (éd.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, dans *Chronique d'Égypte* 75 (2000) 197–199.

L. Bricault (éd.), *De Memphis à Rome . Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers-Futuroscope, 8–10 avril 1999*, dans *Kernos* 15 (2002) 521–525.

——, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IV^{e} s. av. J.-C.—IV^{e} s. apr. J.-C.)*, dans *Chronique d'Égypte* 77 (2002) 351–352 et dans *Latomus* 61 (2002) 799.

——, (éd.), *Isis en Occident. Actes du IIe Colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16–17 mai 2002*, dans *Chronique d'Égypte* 80 (2005) 362–367.

LIST OF FIGURES

Figures can be found at the back of the volume

Frontispiece: Michel Malaise in his study, Ossogne 2009.

Miguel John Versluys

1. Obelisk from Heliopolis, brought to Rome by Augustus to be placed in the Circus Maximus, now Piazza del Popolo (after E. Iversen, *Obelisks in exile* I. *The obelisks of Rome* [Copenhagen 1968] fig. 36)
2. The so-called Ahenobarbus altar (Photo: DAI, Rome)
3. Statue of a queen, black granite, 3rd century BC (h. 150 cm, w. 55 cm, d. 28 cm). From Alexandria (after *Egypt's sunken treasures* [München 2006] 173)
4. An impression of the Roman period necropolis of Tuna el-Gebel (after K. Lembke *et al.*, Vorbericht über den Survey in der Petosiris-Nekropole von Hermupolis/Tuna el-Gebel (Mittelägypten) 2004–2006, *Archäologischer Anzeiger* 2007–2 [2007] 71–127 fig. 7–10)
5. Screen for the council room of Batavia fort, 1700–1720, carved, painted and gilded teak (h. 297 cm., w. 231 cm., d. 60 cm.), now Museum Sejarah Jakarta, Indonesia (after M. Snodin, N. Llewellyn and J. Norman [eds.], *Baroque 1620–1800. Style in the age of magnificence* [London 2009] pl. 2.48)

Kyriakos Savvopoulos

1. Plan of Hypogeum A, Shatby (after A. Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano C* [Palermo 1966] pl. 44, fig. 168)
2. The necropolis of the Nelson Island, with the funerary Kline room (right) and the loculi burials of the 30th Dynasty (or slightly later) (left). After Pr. Paolo Gallo
3. South Façade of Mustapha Pasha Tomb I (after McKenzie, *Architecture* 73 fig. 106)
4. Example of monumental art from the Sarapeion (photos taken by the author)
5. Anfushy II: wall painting in the first landing of the stairs leading to the court (after A. Adriani, *Nécropoles de L'ile de Pharos* 62 fig. 32)
6. Trees painted on the walls of Room 2 (after Adriani, *Nécropoles de L'ile de Pharos* pl. XL, fig. 2)

7. Statue of Hor (after S. Walker and P. Higgs [eds.], *Cleopatra of Egypt. From History to Myth* [London 2001] 182–183 no. 190)
8. Pharaonica from Sarapeion (photos taken by the author)
9. Monolithic Pylon, discovered at the east side of Akra Lochias (Hellenic Institute of Ancient and Mediaeval Alexandrian Studies)

Marjorie S. Venit

1. Achmim, von Bissing's 1897 tomb (after von Bissing, *Akhmîn* 556 fig. 1)
2. Von Bissing's 1897 tomb, ceiling zodiac (after Kaplan, *Grabmalerei* pl. 88a)
3. Achmim, von Bissing's 1897 tomb (after von Bissing, *Aus römischen Gräbern* 2 fig. 2)
4. Von Bissing's 1897 tomb, Judgment scene, North wall, right end (after Kaplan, *Grabmalerei* pl. 86b)
5. Von Bissing's 1897 tomb, Judgment scene (after von Bissing, *Akhmîn* pl. I)
6. Von Bissing's 1897 tomb, South wall (after Kaplan, *Grabmalerei* pl. 87b)
7. Achmim, von Bissing's 1897 tomb, Deceased male, Wall D–E (after Kanawati, *Sohag* pl. 40)
8. Dura Europus synagogue, Moses parting the Red Sea (after A. Grabar, *Early Christian Art. From the Rise of Christianity to the Death of Theodosius* [New York 1968] 74 fig. 67 [detail])
9. Tigrane Tomb plan (after Venit, *Alexandria* fig. 127)
10. Tigrane Tomb dome (author photograph)
11. Tigrane Tomb, male at entrance way (author photograph)
12. Tigrane Tomb, central niche (author photograph)
13. Tigrane Tomb, left niche (author photograph)
14. Tigrane Tomb, right niche (author photograph)
15. Von Bissing's 1897 tomb, Demons (after Kanawati, *Sohag* pl. 42)
16. Von Bissing's 1897 tomb, Scene on altar (after Kanawati, *Sohag* pl. 42 [detail])
17. Achmim, von Bissing's 1897 tomb, detail of altar, Wall D–E (after Kanawati, *Sohag* pl. 40 [detail])
18. Achmim, von Bissing's 1897 tomb (after von Bissing, *Aus römischen Gräbern* 2 fig. 2)

Olaf Kaper (all photographs by the author, © Dakhleh Oasis Project except, as indicated, Figures 10–13)

1. Isis libating to the ba of the deceased. Painting in the tomb of Petosiris at El-Muzawwaqa, room 2, west wall, upper register
2. Isis and Nephthys libating on offering tables in front of Osiris. Isis also holds a lotus flower. Painting in the tomb of Petosiris at El-Muzawwaqa, room 2, east wall, lower register
3. Line drawing of a painting in the Roman period tombs at Bir el-Shaghala, near Mut (hand copy by the author)
4. Map of Dakhleh with the principal sites mentioned in this article (author)
5. Scene 63 at Deir el-Hagar from the reign of Titus, depicting the local forms of Osiris and Isis
6. Name and titles of Isis lactans from the southern half of the vaulted ceiling of the mammisi at Ismant el-Kharab/Kellis. Height of fragment: c. 12 cm
7. Painted figure of Isis from the façade of the Kellis mammisi, in the process of reconstruction. Isis is depicted with a veil attached to a crown of roses, the basileion with ears of wheat and a necklace. The face was hacked out in antiquity. Height of fragment: c. 45 cm
8. Block from the cornice of the pronaos façade at Deir el-Hagar, decorated with cartouches. The left cartouche contains Isis' name and titles, the right cartouche is that of Domitian
9. Limestone icosahedron in the New Valley Museum, Kharga. The name of Isis is written in Demotic on the side that now also bears the museum number 843 and excavation number 309 in Arabic. Height: 5 cm, width: 6 cm
10. Painted wooden panel of Isis from the temple of Tutu at Kellis. Height: 18.2 cm (after *Preliminary Reports on the 1992–1993 and 1993–1994 Field Seasons* frontispiece)
11. Two views of a reconstructed plaster bust of Isis-Demeter from the temple at Kellis, 2nd–3rd century AD. Its face was hacked out in antiquity. Height of the head in the drawing: c. 44.5 cm, (after Hope, *Objects from the Temple of Tutu* 822 fig. 7.1)
12. Fragmentary painting of Isis set in an octagon from the ceiling of Room 1a in Residence B/3/1 in Kellis (after Hope and Whitehouse, *Painted Residence* 324 pl. 5)
13. Billon drachma from year 12 of Antoninus Pius, with an image of Isis Pharia and the lighthouse of Alexandria (after *Preliminary reports on the 1994–1995 to 1998–1999 field seasons* 206 pl. 25)

Angelo Geissen

1. Lion: Köln 1535
2. Hydre: Köln 1427
3. Sanglier: d'après The New York Sale, Auction I (December 3, 1998) lot 177
4. Biche: d'après J. Goddard (ed.), *SNG XII. The Hunterian Museum, University of Glasgow. Part II. Roman Provincial Coins, Cyprus–Egypt* (Oxford 2007) no. 4156
5. Oiseaux: Köln 1348
6. Taureau: d'après Classical Numismatic Auctions, Classical Coins XIII, Public Auction Sale, December 4, 1990, Quarryville (Pens.)/ Beverly Hills (Calif.) lot 201
7. Chevaux: d'après Münzen und Medaillen A.G., Basel, Aegyptische Kunst, Auktion 46 (28. April 1972) 208
8. Ceinture: d'après Münzen und Medaillen A.G., Basel, Aegyptische Kunst, Auktion 4 (28. April 1972) 207
9. Troupeau: Köln 1542
10. Cerbère: Köln 1544
11. Hespérides: Köln 1545
12. Augias: d'après Classical Numismatic Auctions, Classical Coins XIII, Public Auction Sale, December 4, 1990, Quarryville (Pens.) / Beverly Hills (Calif.) lot 197
13. Antaios: d'après Voegtli, *Bilder* Tafel 12s
14. Pholos: Köln 1428
15. Prométhée: Köln, Institut für Altertumskunde, supplément inédit; cf. Classical Numismatic Auctions (CNA), Classical Coins XIII, Public Auction Sale, December 4, 1990, Quarryville (Pens.) / Beverly Hills (Calif.) lot 216
16. Achille et Chiron: d'après Classical Numismatic Auctions (CNA), Classical Coins XIII, Public Auction Sale, December 4, 1990, Quarryville (Pens.) / Beverly Hills (Calif.) lot 218
17. Apollon et Marsyas: d'après Numismatic Fine Arts, Auction XXXII (New York, June 10, 1993) lot 316
18. Bellérophon et Chimère: d'après The New York Sale, Auction I (December 3, 1998) lot 176
19. Lycurge, l'an 8: d'après D.O.A. Klose *et al., Ägypten zur Römerzeit. Antikes Leben aufgrund der numismatischen Quellen* (München 1989) 47 no. 143

20. Lycurge, l'an 18: d'après Triton II (December 1–2, New York 1998) lot 658 (aggrandi)
21. Orphée: Berlin, Staatliche Museen, Münzkabinett Slg. C.R. Fox (d'après moulage; permission de H.-D. Schultz)
22. Paris: d'après The New York Sale, Auction I (December 3, 1998) lot 175
23. Persée et Andromède: Köln 1856
24. Perséphone : Koln 1410
25. Faustine l'Aînée: d'après G. Dattari, *Monete imperiali greche. Numi Augg. Alexandrini* I–II (Il Cairo 1901) no. 2094 pl. III
26. Antonin le Pieux et Faustina Thea (sans voile): d'après *RPC* IV (online: http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/14240)
27. Antonin le Pieux et Marc Aurèle César: Köln 1437
28. Persée/Andromède et Héraklès/Prométhée: Köln 1856 et Köln, Supplément inédit
29. Déméter: Köln 1327
30. Laboureur : Paris, Cabinet des Médailles, Fonds général 2052 (d'après moulage). Je remercie Michel Amandry de m'avoir permis de reproduire cet exemplaire
31. Moissonneur: Köln 1417
32. Tombeau de Sennedjem: d'après Bonner, *Studies* Plate XXII, 2

Pascale Ballet & Geneviève Galliano

1. Sarapis panthée © Alain Basset, musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501–153 (H. 11 cm)
2. Harpocrate assis sur un pavois, coiffé d'une couronne de fleurs © Alain Basset, musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501–109 (H. 14,4 cm)
3. Harpocrate assis sur un pavois, entouré d'un pot rond et d'une amphore, coiffé d'une couronne végétale © Alain Basset, musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501–136 (H. 15,2 cm)
4. Harpocrate assis sur un pavois, entouré d'un petit personnage et autrefois d'une amphore, coiffé d'une couronne végétale (?) © Alain Basset, musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501–98 (H. 10,4 cm)
5. Harpocrate assis sur un pavois, coiffé d'une couronne végétale à cabochon central © Alain Basset, musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501–108 (buste: H. 14 cm) et E 501–3173 (jambes: H. 4,2 cm)

6. Restitution graphique d'Harpocrate assis sur un pavois, dessin Marie-Noëlle Baudrand

Klaus Parlasca

1. Holzsarg in Bahrenform. Berlin Inv. 12442 (Ausschnitt)
2. Holzsarg. Berlin Inv. 504 (Schmalseite)
3. Leichentuch der ehemaligen Sammlung Olsen (Ausschnitt, Courtesy of the North Carolina Museum of Art [L.57.14.95 Neg. 2528])
4. Zwei Mumienetiketten in Mainz. Ehemals Sammlung Prinz Johann Georg von Sachsen (Photo: Birgit Schlick-Nolte)
5. Fragment einer Kartonagemasken. Paris, Louvre Inv. E 12175 (Ausschnitt mit Schlüssel auf einem Altar)
6. (a–b) Zwei Kartonagemasken. Paris, Louvre Inv. N 2878B
7. Fragment eines Mumienporträts. Turin Inv. 2265
8. Mumie aus Oxyrhynchos (?). Ehemals im Pariser Kunsthandel
9. Grabrelief aus Abydos. New York, Metropolitan Museum of Art Inv. 20.2.44 (Courtesy of the Metropolitan Museum of Art, Rogers Fund 1920)
10. Grabrelief aus Terenuthis. Kairo, Ägyptisches Museum Inv. J.E. 87533
11. (a–b) Mumie des Pj-Nacht. Berlin Inv. 14291 (Ausschnitte)
12. Leichentuch aus Memphis. Berlin Inv. 11651
13. Leichentuch aus Memphis. Berlin Inv. 11651 (Ausschnitt: « König » mit Waage und Schlüssel)
14. Hund mit Schlüssel. Holzschnitt von Gerhard Grimm

Youri Volokhine

1. Philae. Propylée du temple d'Hathor (Photo: J. Cayzac)
2. Bloc de Kom Ombo. D'après J. De Morgan *et al.*, *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique. Kom Ombos. Deuxième partie* (Vienne 1909) bloc no. 984
3. Mammisi d'Ermant. D'après *LD* IV 65 (détail)
4. Mammisi d'Ermant. D'après *LD* IV 65 (détail)
5. Mammisi d'Ermant. D'après *LD* IV 65 (détail)
6. Mammisi d'Ermant. D'après *LD* IV 65 (détail)
7. Scène du mammisi d'Ermant. D'après *Description de l'Egypte* I pl. 95.8
8. D'après E. Drioton, *Fouilles de Médamoud (1926). Les inscriptions* (Le Caire 1927) 28–29 (no. 329)
9. Les « Bès » dans le temple de Nadoura (haut) (Photo: Y. Volokhine)

10. D'après Daumas, *Les Mammisis de Dendara* pl. V. A (Mammisi de Nectanébo)
11. D'après Daumas, *Les mammisis de Dendara* pl. LXIII bis (Mammisi romain)
12. Mammisi romain de Dendara (Photo: A. Terrier)
13. Les « chambres de Bès » à Saqqara. D'après Quibell, *Excavations* pl. XXVI
14. Les « chambres de Bès » à Saqqara. D'après Quibell, *Excavations* pl. XXVII.2
15. Les « chambres de Bès » à Saqqara. D'après Quibell,*Excavations* pl. XXVIII.2
16. Les « chambres de Bès » à Saqqara. D'après Quibell, *Excavations* pl. XXVIII.1
17. Personnage au pressoir. D'après N. Cherpion, J.-P. Corteggiani, J.-F. Gout, *Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique*, Bibliothèque Générale 27 (Le Caire 2007) 60 scène 56 b
18. Allard Pierson Museum F 367. D'après B.H. Stricker, Bes de Danser, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 37 (1956) 35–48 (et pl. 4)

Pierre Koemoth

1. Mosaïque nilotique de Palestrina, détail (d'après Meyboom, *Nile Mosaic*)
2. Peinture nilotique murale de Pompéi, *Casa dei Pigmei* (d'après Kiss, *Le dieu-crocodile*)
3. Mosaïque nilotique de Rome, *Antiquarium communale* (d'après Kiss, *Le dieu-crocodile*)
4. Jeune homme couronnant un crocodile, faïence colorée, Musée du Louvre E 11734 (d'après Willems, Clarysse, *Les Empereurs du Nil*)
5. Crocodile momiforme avec guirlande autour du cou, terre cuite, Musée de Berlin 9148 (d'après Kiss, *Souchos*)
6. a. Stèle dédiée à Sobek-Rê de Soumenou, Paris, collection privée (d'après Fazzini, *Some Egyptian Reliefs in Brooklyn*)
   b. Stèle anépigraphe provenant de Soumenou, Musée de Louxor J. 182 (d'après Bakry, *Discovery of a temple*)

7. Peinture nilotique murale de Pompéi, *Casa dei Ceii* (d'après Kiss, *Le dieu-crocodile*)
8. Neilos allongé au-dessus d'un crocodile et couronné par un enfant (a) ou par Alexandria (b), monnaies alexandrines d'époque antonine (d'après Bakhoum, *Thèmes égyptisants*)
9. Mosaïque de Beth Shean—Complexe de Kyrios Leontis no. 31, Israël (d'après C. Nauerth, Antike Hafenbilder—das Beispiel Alexandria, *SAK* 26 [1998]
10. La réception d'Io par Isis, d'après une peinture provenant de l'*Ecclesiasterion* du temple d'Isis à Pompéi, Musée de Naples 9558 (d'après Merkelbach, *Isis regina*)
11. Dieu couronné au crocodile, terre cuite, Musée de Berlin 10314 (d'après Kiss, *Souchos*)
12. Hérôn au crocodile, peinture de Théadelphie, Musée d'Alexandrie 20223 (d'après Will, *Heron*)
13. Tête de crocodile en plâtre avec palme frontale, collection privée belge (d'après Willems, Clarysse, *Les Empereurs du Nil*)
14. Sobek-Anubis dans le *Livre du Fayoum* (d'après Beinlich, *Fayum*)
15. a. As nîmois
    b. Ex-voto nîmois dit «à la patte de sanglier» (d'après Foissy-Aufrère *et al.*, *Égypte & Provence*)

LA *GENS* ISIAQUE DE RETOUR AU PAYS

Michel Malaise

Les cultes isiaques, c'est-à-dire Isis et ses acolytes tels qu'ils se présentent en dehors de l'Égypte, à travers la diaspora, ont suscité une vaste bibliographie et soulevé maintes questions. Certes, la plupart des chercheurs n'ont pas vraiment négligé un fond égyptien, mais, curieusement, on ne possède guère l'équivalent de recherches approfondies sur la nature de ces mêmes divinités en terre nilotique à la fin de l'époque pharaonique et gréco-romaine. Le cas d'Isis est exemplaire : le très utile ouvrage de Maria Münster[1] s'arrête avec la fin du Nouvel Empire. Mais, pour les isiacologues, c'est le premier millénaire[2] en entier qui est la période égyptienne la plus intéressante ; c'est elle qui a fourni le cadre des transformations et de la popularisation de divinités comme Isis et Harpocrate.[3] Ainsi, l'iconographie de l'Isis *lactans*,[4] qui deviendra si courante, naquit dès la Troisième Période Intermédiaire, au VIII^e^ siècle. Il est essentiel d'explorer la tranche qui va de Psammétique I^er^ à Alexandre le Grand puisqu'elle fut caractérisée par l'établissement durable de Grecs et de Cariens sur le sol pharaonique, donnant naissance aux Hellénomemphites et aux Caromemphites. Il est important de voir comment se sont passés les premiers contacts de ces étrangers vis-à-vis des dieux qu'ils découvraient sur le terrain,[5] afin de déterminer si l'*interpretatio graeca* a contaminé l'iconographie des divinités égyptiennes avant l'époque lagide. Ce serait là un thème à aborder lors d'un de nos prochains colloques.

---

[1] M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, MÄS 11 (Berlin 1968).

[2] On trouvera d'utiles renseignements sur Isis en Égypte durant cette période dans Forgeau, *Prêtres isiaques* 155–187. Pour le site de Giza, cf. Zivie-Coche, *Giza*.

[3] Sandri, *Har-pa-khered* a pris heureusement en compte tout le matériel égyptien pour retracer l'histoire de ce dieu. À lire aussi : A. Forgeau, Horus enfant, quel nom, quel champ d'action ?, *BSFÉ* 153 (2002) 6–23.

[4] Cf. A. Forgeau, Le parrainage d'Harpocrate, *GM* 60 (1982) 24 et 33 n. 69 ; ead., Isis lactans, *EPHE* 92 (1983–1984) 220–221 ; ead., *Horus enfant* 18–19. La première représentation bidimensionnelle se repère sur une stèle de la XXIII^e^ dynastie, et les plus anciennes statues remontent à la XXV^e^ dynastie.

[5] On trouvera une bonne synthèse sous la plume de G. Vittmann, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend*, Kulturgeschichte der antiken Welt 97 (Mayence 2003).

Le peu d'attirance pour l'étude systématique du cercle isiaque dans l'Égypte tardive résulte de plusieurs facteurs. Une moindre considération de la part de beaucoup d'égyptologues pour une période qui fait suite à la brillance du Nouvel Empire y est pour une part. Sont aussi « responsables » les spécificités et la variété d'une bonne partie de la documentation qui fait appel à des disciplines à part entière. Que l'on songe à une écriture hiéroglyphique qui se complique à l'excès dans les temples gréco-romains érigés sur les bords du Nil, aux témoignages rédigés en démotique, sans oublier les nombreux écrits en grec sur papyrus ou gravés dans la pierre, sans compter les sources latines, voire araméennes, et la nécessité d'exploiter la numismatique alexandrine.[6]

À l'époque gréco-romaine, les dieux isiaques, tant en Égypte qu'à l'extérieur du pays, offrent des aspects hybrides, à la fois égyptiens, gréco-romains, voire universalistes, comme l'Isis panthée.[7] Les interactions culturelles ont joué en divers sens. Des traits égyptiens ont subi une *interpretatio graeca*, comme l'introduction de la *cornucopia*, symbole d'abondance,[8] ou de la couronne radiée, qui souligne l'aspect solaire d'un dieu. Dans le cas d'Anubis, le caducée, les ailerons talaires, voire la clef des enfers[9] sont empruntés à Hermès.[10] Il est loisible d'aligner bien d'autres signes nouveaux, dont l'exemple le plus célèbre est la transformation de l'Osiris-Apis taurocéphale en l'image hellénisée de Sérapis. On évoquera aussi les dieux-enfants de l'Égypte tardive, comme Harpocrate, qui, à l'image de Khonsou, Hérichef et Somtous, s'arrogent la massue d'Héraclès.[11]

---

[6] Voir ici : A. Geissen, *Mythologie grecque ou mystère d'Isis-Déméter?*

[7] Cf. R. Turcan, Isis gréco-romaine et l'hénothéisme féminin, dans : *Nile into Tiber* 73–88.

[8] En ce qui concerne Harpocrate, doté de la corne d'abondance dès la haute époque hellénistique, J. Fischer, Harpokrates und das Füllhorn, dans : D. Budde, S. Sandri & U. Verhoeven (éds.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*, OLA 128 (Leyde-Paris-Dudley 2003) 147–163, considère que l'emprunt a été fait à Ploutos, dans un but d'hellénisation et exploité pour créer un lien avec l'iconographie royale. Pour sa part, H. Györy, Zur Geschichte der Harpocrates-Terrakotten mit Füllhorn, dans : H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia* II. *Acta Symposii anno 2002* (Budapest 2005) 27–58 ; ead., Zur Geschichte der Harpokrates-Terrakoten mit Füllhorn aus der Kaiserzeit, dans : H. Győry (éd.), *Aegyptus et Pannonia* III. *Acta Symposii anno 2004* (Budapest 2006) 71–106 pense que le transfert de la corne serait un acte politique, l'attribut ayant été prêté par les souverains lagides, transformant ainsi Harpocrate en un symbole du roi et de ses vertus fécondes.

[9] Voir ici même la communication de K. Parlasca.

[10] Un pas supplémentaire sera franchi lorsque, à l'époque romaine, Anubis revêtira une forme totalement humaine, cf. Malaise, *Terminologie* 155–157, 187–188.

[11] Cf. Clerc, *Héraklès* ; S. Schmidt, Typen und Attribute : Aspekte einer Formengeschichte der Harpokrates-Terrakotten, dans : *Kindgötter im Ägypten* 267–269.

On peut y ajouter des *interpretationes romanae*, moins fréquentes, comme en attestent les dieux égyptiens Anubis et Apis, mais aussi Horus ou Bès, habillés en militaires romains.[12]

On y adjoindra des transformations dues à des réflexions proprement égyptiennes sur la théologie de ses anciennes déités indigènes, telles les terres cuites de l'Harpocrate au pot.[13] Enfin, en parallèle, mais dans une sphère différente, se déroule un travail d'*interpretatio aegyptiaca* de déités grecques. Cependant ce processus d'amalgame, plus rare, ne relève pas vraiment du domaine isiaque ; il vaudrait mieux parler ici de cultes « gréco-égyptiens », comme lorsque Athéna et Aphrodite se coiffent du *basileion* isiaque.[14]

On le voit, l'écheveau est difficile à démêler, d'autant plus que les chercheurs ne sont pas toujours d'accord sur l'origine d'un attribut, tel le nouveau costume[15] et la chevelure[16] d'Isis, ou la palme d'Anubis,[17] différente de celle du crocodile Souchos.[18] Même le choix du *calathos* comme couronne la plus fréquente sur la tête de Sérapis n'a pas réellement intrigué les savants.[19] Il convient aussi de déterminer, malgré les variantes, ce qui est typique des sanctuaires proprement isiaques d'Égypte et la nature des rites qui s'y déroulaient.

---

[12] Cf. R. Paribeni, Divinità straniere in abito militare romano, *BSAA* 13 (1910) 177–183 ; E. H. Kantorowicz, Gods in Uniform, *Proceedings of the American Philosophical Society* 105 (1961) 368–393. Pour Anubis, cf. Grenier, *Anubis alexandrin* 37–40 ; J. Leclant, s.v. Anubis, *LIMC* I 870–871, 873 ; M.-C. Budischovsky, Anubiaca, *Bibliotheca Isiaca* I (Bordeaux 2008) 23–26. Pour Apis, cf. A. Herrmann, Der letzte Apisstier, *JbAChr* 3 (1960) 34–50 ; M. Malaise, *CdÉ* 52 (1977) 103. Sur les Horus guerriers, cf. M.-O. Jentel, s.v. Horos, *LIMC* V 538–542 ; *Égypte romaine, l'autre Égypte* (Catalogue de l'exposition de Marseille 1997) 229–232. À propos de Bès, cf. V. Tran tam Tinh, s.v. Bes, *LIMC* III n° 37a, 38.

[13] Malaise, *Harpocrate* 219–232 ; id., *Questions d'iconographie* 373–383 ; H. Györy, Veränderungen im Kult des Harpokrates. Harpokrates mit dem Topf, dans : *Kindgötter im Ägypten* 165–194.

[14] Cf. Malaise, *Terminologie* 121–125.

[15] Comme l'écrit J. Yoyotte dans *Égypte romaine, l'autre Égypte* 180, « Les robes des Isis… dont on peut débattre s'il s'agit de tenues égyptiennes hellénisées ou de tenues grecques égyptisantes, sont drapées et plissées à la manière hellénistique ». Le même auteur dans *Egypt's sunken treasures* 102, 106, 108 accepte l'idée émise par R.S. Bianchi, Images of Isis and her cultic shrines reconsidered. Towards an Egyptian understanding of the *interpretatio graeca*, dans : *Nile into Tiber* 494 selon laquelle le costume d'Isis, avec son noeud sur la poitrine [id., Not the Isis-Knot, *BES* 2 (1980) 9–32] est d'origine égyptienne ; attesté depuis la Basse Époque, il est sans rapport direct avec Isis, mais bien plus avec les reines lagides.

[16] Pour C.-G. Schwentzel, Les boucles d'Isis. ΙΣΙΔΟΣ ΠΛΟΚΑΜΟΙ, dans : *De Memphis à Rome* 21–33, la coiffure de boucles en spirales que présente Isis depuis l'époque hellénistique serait d'origine libyenne, ce que conteste Bianchi, *Images of Isis* 482–487, pour qui ces boucles sont d'origine grecques et déjà présentes dans la tombe de Pétosiris, datant du règne de Ptolémée I^{er}. La question mériterait toutefois d'être approfondie car les boucles d'Isis offrent des variantes : torsadées de façon serrée, mèches légèrement ondulées, longues boucles pendant assez librement ou, au contraire, des boucles calamistrées disposées en trois masses qui évoquent l'ancienne perruque tripartite de la déesse égyptienne.

[17] Cf. P. Koemoth, *Osiris et les arbres. Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, Ægyptiaca Leodiensia 3 (Liège 1994) 270–274 ; M. Malaise, Le perséa, l'olivier, le lierre et la palme dans la religion égyptienne tardive, dans :

On a souvent rendu compte de ces influences réciproques en recourant au concept de syncrétisme, notion pratique, mais ambiguë. Il vaut mieux parler de polymorphie des divinités et de polysémie des images.[20] Ce phénomène était facilité par le polythéisme, et tout particulièrement en Égypte, pays pénétré par la multiplicité des approches du monde et du divin.

Il est aussi nécessaire de tenir compte des particularités locales[21] ou contextuelles,[22] tout comme de la relation entre les matériaux utilisés et les divinités représentées,[23] un sujet qui nous permettrait peut-être de mieux cerner l'identité et les désirs de la clientèle.[24] Toutes ces questions demandent également à être envisagées dans un cadre plus large,

---

T. DuQuesne (éd.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological studies for B.H. Stricker*, Discussions in Egyptology Special Number 2 (Oxford 1995) 141–144.

[18] Voir dans ce volume le texte de P.P. Koemoth, sur le rite de couronner Souchos pour fêter le retour de la crue.

[19] C'est pourquoi nous venons de terminer un article intitulé *Le calathos de Sérapis,* SAK 38 (2009) 173–193.

[20] Cf. Dunand, *Syncrétisme* ; ead., Signification et limites de l''hellénisation' d'Isis, dans : *Granda Dea* 7–15 ; Malaise, *Terminologie* 193–199.

[21] Thème illustré par les communications de L. Coulon sur Isis à Thèbes à l'époque gréco-romaine à travers les monuments et la documentation privée ; O. Kaper, à propos d'Isis « in Roman Dakhleh » ; de K. Savvopoulos s'interrogeant, au départ des images d'Isis, sur l'emploi et la signification d'éléments égyptiens dans l'Alexandrie gréco-romaine.

[22] Cf. la communication de M. Venit sur le rôle d'Isis dans les tombes d'Alexandrie et de la chôra et celle de Y. Volokhine qui compare les aspects revêtus par Bès dans les temples gréco-romains d'Égypte avec des informations tirées de la documentation privée.

[23] Voir la communication de P. Ballet et G. Galliano. Pour prendre un autre exemple, il a été relevé que les dieux-enfants à la massue se trouvent en Égypte sur des statuettes, des gemmes, de nombreuses terres cuites, mais beaucoup plus rarement parmi les figurines en faïence, généralement moins hellénisées, cf. Clerc, *Héraklès* 106–107.

[24] À cet égard, la communication de Frederick Naerebout sur la trouvaille des modèles en bronze d'un orfèvre de Galjub, comprenant des objets de style grec et égyptien, formant un stock de pièces détachées pour créer de nouvelles figures, présuppose que les clients pouvaient obtenir des commandes au choix. Un récent article (cf. S. Sandri, Variationen in Ton. Zur Herstellungsweise gräko-ägyptischer Terrakotten, *GM* 217 [2008] 89–95) s'interroge sur une curieuse terre cuite de la Déesse nue (appelée parfois incorrectement « concubine du mort ») dont la tête est celle d'un dieu-enfant couronné du pschent. Cette tête a été erronément placée sur le corps avant la cuisson. Cet auteur pense que des figurines de dieux-enfants ne différant

celui des rapports entre Égyptiens et occupants, tant sur le plan institutionnel qu'individuel. Après avoir privilégié l'idée d'une fusion entre les deux civilisations, on est passé à la théorie d'une société conflictuelle. Aujourd'hui, on exploite le concept, sans doute plus exact, d'un monde multiculturel, avec des interactions réciproques créant ainsi des formes de « métissage », plus ou moins prononcé, certains habitants bénéficiant véritablement d'un « biculturalisme ». Encore faut-il fixer l'époque, les vecteurs et les raisons du transfert, tout autant que circonscrire le creuset principal de la naissance de l'alchimie isiaque : Memphis ou Alexandrie? Il convient aussi de mesurer dans ce processus l'éventuelle volonté des Lagides[25] et du clergé.[26] Dans le monde *religieux*, hormis l'univers des formes, il paraît que les Grecs ont subi bien davantage que les indigènes les effets de « l'acculturation ».[27]

Si nous voulons savoir comment la théologie, l'iconographie et la perception de la famille isiaque se développèrent dans l'Égypte gréco-romaine, et quels sont leurs liens avec la diaspora isiaque, il faut

---

que par des détails pourraient indiquer qu'un même modèle de base était susceptible d'être adapté.

[25] Le cas de Sérapis est exemplaire dans cette perspective : dû, pour les uns, à la volonté du souverain de réunir sujets égyptiens et grecs à travers une semi-création, où les deux composantes ethniques pouvaient y retrouver leurs biens ; pour les autres, mis sur pied pour fournir aux Grecs expatriés en Égypte une déité adaptée à leurs besoins ; pour d'autres encore un culte institué afin de doter Alexandrie d'une divinité tutélaire (sur cette question, cf. Malaise, *Terminologie* 136–139). Une fois encore, le succès très relatif rencontré par Sérapis avant l'époque romaine se reflète aussi dans l'onomastique. En ce qui concerne Isis, P. Pachis, « Manufacturing Religion » in the Hellenistic Age : The Case of Isis-Demeter Cult, dans : L.H. Martin, P. Pachis (éds.), *Hellenisation, Empire and Globalisation : Lessons from Antiquity* (Thessalonique 2004) 170 pense que « The 'spirit of the times,' but mostly the rulers' theocratic intentions, act particularly in favour of the syncretistic tendencies formed between the two deities in Egypt. Isis' identification with Demeter is possibly the personal fabrication of the country's rulers, as well as certain members of the priesthood who are in favour of the œcumenial reformatory agendas of the archons. Their endmost aim is to create ideal conditions of balance between the indigenous and the new inhabitants of the country ». Pour Sfameni Gasparro, *The Hellenistic face of Isis* 71 : « the 'Hellenistic' face of Isis is the result of an original creative activity which led to the formulation of a basically new religious identity, without doubt nourished with dense Egyptian life force but expressive of ideological and spiritual needs peculiar to that amalgam with a mark Hellenistic density which is commonly defined as Hellenistic culture ».

[26] Cf. W. Huß, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester*, Historia Einzelschriften 85 (Stuttgart 1994).

[27] Cf. F. Dunand, Grecs et Égyptiens en Égypte lagide. Le problème de l'acculturation, dans : *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du Colloque de Cortone (24–30 mai 1981)*, Collection de l'École française de Rome 67 (Pise-Rome 1983) 78–79, 84–85.

concentrer nos réflexions sur ce que j'ai appelé, faute de mieux, « la religion égyptienne isiaque ».[28] En conclusion, comme y engage R.S. Bianchi,[29] face à des *isiaca* retrouvés hors d'Égypte, il faut d'abord tenter de déceler d'éventuels traits empruntés au passé pharaonique, avant d'y voir une stricte et unique *interpretatio graeca*, et pour ce faire regagner les rives du Nil. Nous sommes donc très heureux que ce sujet ait été choisi comme thème des deux premières journées de notre IV^e^ colloque international sur les cultes isiaques.

Pour terminer, je tiens à dire combien je fus sensible au geste des organisateurs qui m'ont fait l'honneur et l'amitié de présenter ce colloque comme une manifestation d'hommage à celui qui, au lendemain de cette rencontre, atteignit ses 65 ans. Ce geste m'encourage à encore fréquenter quotidiennement Isis et les siens, qui m'ont parfois apporté des cheveux blancs, mais surtout de grandes joies. Caligula[30] invitait la Lune à partager sa couche… pour ma part, dans un langage métaphorique, je dirais que je souhaite encore profiter des bienfaits d'Isis et de Sérapis, de la protection d'Harpocrate sur mes petits-enfants, jusqu'au jour où Anubis me conduira, le plus tard possible, sur les chemins de l'au-delà vers Osiris ou Quelqu'un d'autre.

---

[28] Cf. Malaise, *Terminologie* 119–120.

[29] Bianchi, *Images of Isis* 505.

[30] Suétone, *Caligula* 22, 4.

UNDERSTANDING EGYPT IN EGYPT AND BEYOND

Miguel John Versluys

> *We are inclined to think that there must be something in common to all games, say, and that this common property is the justification for applying the general term "game" to the various games; whereas games form a* family *the members of which have family likenesses. Some of them have the same nose, others the same eyebrows and others again the same way of walking; and these likenesses overlap.*[1]

Introduction

The use of Egyptian styles, symbols and motives outside the land of the Nile proper is well known in Antiquity from a very early period onwards.[2] The Phoenicians were probably the first to use the Egyptian language of forms systematically and on a large scale within their own repertoire of material culture (see below) and it is only logical that the meaning of these elements changed when they were used outside their proper context. The well-known Phoenician ivory carvings, for instance, display a wide range of Egyptian motifs but are, at the same time, characterized by misunderstandings and reinterpretations of these motives.[3] A fundamental question for the understanding of *L'Égypte hors d'Égypte* throughout Antiquity and in all later periods, immediately becomes apparent here: do we have to reason, in principle, from a general (or perhaps even complete) lack of understanding of these old forms in their new context, or was there some kind of deeper acquaintance. In other words: how much of the original meaning was preserved?

---

[1] Ludwig Wittgenstein, *The blue book*. Ca. 1933–1935; quoted after the 2nd edition of *The Blue and Brown Books* (Oxford 1969) 17. The work of Jan Assmann has been important for the development of some of the ideas in this essay; especially his 1986 article Viel Stil am Nil? Altägypten und das Problem des Kulturstils, in: H.U. Gumbrecht, K.L. Pfeiffer (eds.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements* (Frankfurt aM) 519–537 and his 1997 book *Moses the Egyptian. The memory of Egypt in western monotheism* (Cambridge MA). Marjorie Venit was so kind to critically edit the English text.

[2] From Bronze Age Minoan Crete, for instance, for which see now the interpretation and catalogue by J. Phillips, *Aegyptiaca on the island of Crete in their chronological context: a critical review* I/II (Vienna 2008).

[3] For the Phoenician ivory carvings, see the introduction by A. Caubet *et al.*, L'Âge de l'ivoire, in the exhibition catalogue *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage* (Paris 2007) 204–215. For Aegyptiaca in that period in the Mediterranean more in general, see the work by G. Hölbl, for instance his *Ägyptisches Kulturgut auf den Inseln Malta und Gozo in phönikischer und punischer Zeit* (Wien 1989).

It is interesting to note that already in the IIIrd Intermediate Period (from the 11th century BC to the mid-7th century BC) mistakes and reinterpretations of well-known Egyptian motifs occur in contemporary Egypt itself, amongst other things in hieroglyphic writing. Moreover, in the following Late Period (i.e. the mid-7th century BC to the beginning of the Hellenistic period)—and in the 26th dynasty Saite period most in particular—Egyptian culture in general can be characterized as a 'renaissance' that actively engages with the Pharaonic heydays of the Old Kingdom, the Middle Kingdom and the 18th dynasty.[4] A closer look soon reveals that these 'Pharaonic heydays' in themselves are, of course, equally not a single coherent cultural unit. The Middle Kingdom, for instance, appropriated Old Kingdom forms like the pyramid, while at the same time the Old Kingdom Memphite tradition apparently deemed so important was modernized by very different (and untraditional) Middle Kingdom, Theban innovations. In their turn, these Middle Kingdom innovations—which actively used Old Kingdom styles, symbols and motives—would in themselves become 'classical' for later Egyptian history.[5]

Obviously cultural renaissances not only include processes of selective remembering and discarding, but also practices of re-interpretation and issues of misunderstanding. So it is not only other people—like the Phoenicians—that do not seem to have fully understood 'Egypt' but also, at a certain point, the Egyptians themselves. This puzzling observation suggests that—especially as far as material culture and style are concerned—from the IIIrd Intermediate Period onwards a distinction has to be made between 'Egyptian' as an ethnic concept (made in Egypt *in* an Egyptian style, in the sense of *being Egyptian*) and 'Egyptian' as a cultural concept (made in Egypt *after* an Egyptian style, in the sense of *doing Egyptian*). In the second century BC this situation seems to have become almost standardized. Hieroglyphic writing, for instance, was now apparently only understood by a small group and in texts that have been preserved, hieroglyphs sometimes have become visual signs without a textual meaning.[6] At the same time, however, there are, in this period, clear signs of knowledge of (and respect for) earlier periods: Egyptian temples had (and were themselves) extensive archives and some papyrus texts from the Hellenistic period, for instance, show an intimate understanding of Ramesside traditions and formulations.[7]

---

[4] For the archaism in the Saite period, see P. Der Manuelian, *Living in the past. Studies in archaism of the Egyptian 26th dynasty* (London 1994).

[5] For processes of looking back and canon building in the Middle Kingdom see the work of D. Wildung, recently summarised in his article Looking back into the future: the Middle Kingdom as a bridge to the past, in J. Tait (ed.), *'Never Had the Like Occurred'. Egypt's view of its past* (London 2003) 61–78. For the pyramid example, see pp. 74–75. *Grundlegend* still id., *Sesostris und Amenemhet. Ägypten im mittleren Reich* (Mainz 1984).

'Egypt' as a Cultural Concept

When we want to understand the use of what I have just labeled 'Egypt as a cultural concept' there is an additional complicating factor in the Hellenistic and Roman periods: the presence of foreign rulers *in* Egypt coming from *outside* Egypt. How should we regard it if they (Persian and Ptolemaic kings or Roman emperors, for instance) use Egyptian styles, symbols or motives *in* Egypt. And what if the 'native' Egyptian population does so in a period when it is under foreign dominance? And for how long and when, exactly, is 'foreign' seen, felt and perceived as *foreign*?

In dealing with these questions, the reconstruction of the relation between the various newcomers (Persians, Macedonians, Greeks, Romans, Jews, etc.) and the indigenous Egyptians has most often been used to frame the answer.[8] Regarding the cultural character of the Ptolemaic period, the earliest scholars thought that after Alexander something of a mixed culture existed. This paradigm was soon replaced by one that opted for the contrary: scholars saw Greeks and Egyptians each living in their own domain with assimilation or integration being the exception.[9] Nowadays most scholars think that although to a large degree Greeks and Egyptians each lived in their own domain, there could be an important overlap between the two 'cultures' in certain aspects or roles.[10] Study of the abundantly rich textual record, in which all kinds of Egyptian and Greek names and persons are found, has provided a better understanding of how this overlap worked in social action and behaviour. It shows that native Egyptians could use Greek names (and behave as Hellenised) in some contexts while remaining Egyptian in others; and vice versa. The same person could have a Greek *and* an Egyptian name and hence nomenclature is an unreliable guide to establish ethnic identity.[11] The implications of this observation are crucial, as they imply that 'Egyptian' and 'Hellene' are, in fact, (only) *social* definitions, and not ethnic ones.[12] This ties in well with what has been concluded above about material culture and the difference between ethnic and cultural understanding. Of course, in texts, 'Egyptian' could have an ethnic understanding (in the sense of *being Egyptian*), but, as with material culture, it could as well have a cultural understanding (in the sense of *doing Egyptian*). Rightly therefore, Marjorie Venit—in her study on material culture and cultural interplay in the Alexandrian tombs—understood the 'ethnic' categories as *fluid* ones.[13] Apparently we are dealing—in text as well as in material culture—with a system in which a certain type of behaviour, with its specific style, was related to a certain context or role.[14] Scholars often tend to perceive this as an inconsistent dichotomy; the inhabitants of Ptolemaic and Roman Egypt, probably, less so.

---

[6] Lembke *et al.*, *Römer am Nil* 44. For a general overview of the use and meaning of the Egyptian tradition in the Hellenistic period see R.S. Bianchi, The Pharaonic art of Ptolemaic Egypt, in: *Cleopatra's Egypt* 55–81.

[7] See R.S. Bianchi, Graeco-Roman uses and abuses of Ramesside traditions, in: E. Bleiberg, R. Freed (eds.) *Fragments of a shattered visage: the proceedings of the international symposium of Ramesses the Great* (Memphis, Tennessee 1993) 1–8. He distinguishes four categories in the perception of Ramesside monuments to Egyptians of the Hellenistic and Roman period: 1. usurpation and appropriation of actual Ramesside monuments (often for the sake of convenience), 2. Ramesside monuments which were transmitted in altered form through the agency of intervening dynasties (in which the 30th dynasty played an important role), 3. uses reflecting more intimate knowledge and respect, 4. uses that can be characterized as direct and accurate copies. A proper understanding of the original content goes from (very) low in category 1 to (very) high in category 4.

[8] For a historical overview see the book by G. Vittmann, *Ägypten und die Fremden im 1. vorchristlichen Jahrtausend* (Mainz 2003).

---

[9] See for illustrations of the first thought and a plea for the latter, J. Bingen, Voies et limites des interactions culturelles: le cas de l'Égypte gréco-romaine, in: *Douze cas d'interaction culturelle dans l'Europe ancient et l'Orient proche ou lointain*, Études interculturelles II (Paris 1984). In general: J. H. Johnson (ed.), *Life in a multi-cultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Studies in ancient Oriental civilization 51 (Chicago 1992).

[10] For how this worked on the level on Greek and Egyptian intellectuals and their culture, see the books by P. Derchain, *Les impondérables de l'hellénisation. Littérature d'hiérogrammates* (Turnhout 2000) and S.A. Stephens, *Seeing double. Intercultural poetics in Ptolemaic Alexandria*, Hellenistic culture and society 37 (Berkeley 2003).

[11] For this debate see the many important studies by Willy Clarysse and Jan Quaegebeur; an overview of the discussion and its implications in R.S. Bagnall, *Hellenistic and Roman Egypt: sources and approaches* (Aldershot 2006). Even the often evoked dichotomy between the state (Ptolemaic, modern and 'Greek') on the one side, and the temples (Egyptian, traditional and 'nationalistic') on the other side has now been nuanced; cf. most recently G. Gorre, *Les relations du clergé égyptien et des lagides d'après des sources privées*, Studia Hellenistica 45 (Leuven 2009).

[12] This is the main conclusion of K. Goudriaan, *Ethnic identity in Ptolemaic Egypt*, Dutch monographs on ancient history and archaeology 5 (Amsterdam 1988). There is an important difference here between the Hellenistic and the Roman period. In the Hellenistic period the term 'Hellene' indicated *all* non native Egyptians (Greeks, Syrians, Jews, Thracians, etc.). In the Roman period ethnic terms were used for administrative purposes: 'Hellene' then referred to the socially important people in the *chora* (who will often have been Egyptian) while in ethnic terms the population of the 'Greek' *metropoleis*, like Alexandria, will also have included native Egyptians. For a critical discussion of the 'relativist perspective' I favour here, see D.E. McCoskey, Race Before "Whiteness". Studying Identity in Ptolemaic Egypt, *Critical Sociology* 28 (2002) 13–39.

This book focuses on the understanding of Egyptian religion, text, and material culture in Hellenistic and Roman Egypt. If this was really a society in which the choice for a specific god or goddess, language, or style of material culture did not necessarily depend on the ethnic or cultural background of the person concerned, but rather upon the specific circumstances of the case (context), we are in need of something of an alternative model where the relation between the various newcomers and the indigenous Egyptians—and ethnic understanding in general—is *not* the determinant for our understanding of this choice.[15]

In the remainder of this Introduction I will—before introducing the individual papers—explore such a model. To do this properly the problem has to be approached from two sides: a Mediterranean, Hellenistic-Roman angle on the one hand and an Egyptian point of view on the other, as it is to be expected that these are the two approaches of dealing with style and identity we see coming together in Hellenistic and Roman Egypt.[16] First (in section I) I will, therefore, give some examples of how Egyptian themes, styles and motives were used as 'cultural concepts' in the (wider) Mediterranean—from the Bronze Age up to the Hellenistic and Roman period—and discuss what they mean in those contexts. These historical case studies will not be dealt with in their own right, but will be used to try and summarize what the Egyptian element means or 'does' in a specific historical situation. As a conclusion to that overview I will focus on the Hellenistic-Roman world somewhat more in detail, as there a model for the understanding of specific styles and motives as 'cultural concepts' has already been explored and theorised. Secondly (in section II), I will provide some examples of how 'Egypt' could function as a cultural concept in Egypt itself, there also working from earlier periods towards the Roman era. Specifically interesting is the question if (and how) we see these two strands coming together. Lastly (in section III) the individual papers will be introduced and commented upon, especially with regard to how the authors in their analyses deal with 'Egypt' as a cultural concept.

---

[13] Venit, *Alexandria* 10–11.

[14] See also the important article by Alston, *Changing ethnicities*, who shows how ethnicity was used, especially by the Romans, to create what, in fact, are social categories.

[15] Cf. for this problem more in general M.J. Versluys, Exploring identities in the Phoenician, Hellenistic and Roman East. A review article, *Bibliotheca Orientalis* 65 (2008) 342–356 and the recent volume edited by S. Hales and T. Hodos, *Material culture and social identities in the ancient world* (Cambridge 2009).

[16] Cf. J. Baines, Egyptian elite self-presentation in the context of Ptolemaic rule, in: W.V. Harris, G. Ruffini, *Ancient Alexandria between Egypt and Greece* (Leiden 2004) 33–61, 33: "It is desirable to move toward integrating Hellenistic and Egyptian perspectives (-)". This is what this Introduction tries to underline (including the Roman perspective). It goes without saying that I cannot even give a proper overview of these debates in all aspects here and that referencing must remain selective: it is my

I. *'Egypt' as a Cultural Concept in the (Wider) Mediterranean*

Already in the Bronze Age there existed something like "an international, helleno-semitic artistic *koine* of exotica and iconographica".[17] The word *koine* is meant here in the sense of 'an adopted set of shared cultural forms across cultural boundaries'.[18] Egyptian elements and motives were an important constituent of this repertoire. Over the last decades the question how to describe this *koine* and how to understand its social

---

intention to illustrate the wider (theoretical) background against which the individual papers in this volume can be understood. Exemplary, as far as the integration of these three different perspectives is concerned, is the exhibition catalogue *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung* (Frankfurt 2006) and the accompanying volume *Ägypten Griechenland Rom*. Most topics dealt with here can be found discussed in those rich volumes as well; I have therefore refrained from referencing to their individual papers. The same goes for the important recent monographs by Stanwick, *Portraits of the Ptolemies*, and Riggs, *The beautiful burial*.

[17] To use the definition given by A.B. Knapp, Mediterranean bronze age trade: distance, power and place, in: E.H. Cline, D. Harris-Cline (eds.), *The Aegean and the Orient in the second millennium. Proceedings of the 50th anniversary symposion, Cincinnati, 18–20 April 1997*, Aegaeum 18 (Liège, Austin 1998) 193–205, 198. This field was opened up by scholars like J.D.S. Pendlebury and by H. Kantor, who, in 1947, published *The Aegean and the Orient*.

[18] Koine means 'in common' or 'by common consent' and was originally used to designate the form of Greek language written and spoken by populations around the Mediterranean during the Hellenistic and Roman periods. Often, however, it is used in a wider sense as well, as it is here.

background has been intensively discussed. One outcome of this discussion was that the equation between a territory, a people and a style was "hopelessly inadequate".[19] Ethnic relations and backgrounds cannot primarily be used to understand the different elements. Another outcome was the "active role" that foreign styles or elements were shown to have played in Bronze Age strategies of legitimization and power. To quote Bernard Knapp:[20]

> At the crux of this matter is the active role that material culture plays in all societies, past or present. The objects entangled in long distance exchange were not arbitrary: their symbolism and contexts—and the very materials of which they were made—played key roles in the construction and elaboration of social strategies and especially in the conception of oppositional categories, otherness and the exotic. Whereas different artefact types will have specific meanings within their own historical and ideological contexts, the exchange of objects or decorative styles between different cultural groups—and the maintenance of boundaries, or otherness, between ethnic or social groups—will likely be based upon and manipulate such differences. Thus, objects acquire meaning as types or categories that may be opposed to other categories, and the social effect of exchanging such objects must be understood in relation to contextual differences of meaning, and to the ways in which the symbolism and/or iconography of the objects supports and legitimizes power strategies. The iconographic *koine* and the hybrid forms of elite art that developed in the late Bronze Age Eastern Mediterranean must be seen in this light, and must be understood in the context of a constant tension between connectedness and otherness that motivates and is mediated by this *koine*.

For the Bronze Age the eclectic style with its foreign elements is now generally interpreted as elite art. As such it has *not* to be connected with a specific culture but with specific social groups around the Mediterranean that actively used it in the conception of oppositional categories. In her definition and characterisation of the 'international style' Annie Caubet is even more explicit about how this *koine* would have functioned in specific social contexts:[21]

---

[19] A. and S. Sherratt, Small worlds: interaction and identity in the ancient Mediterranean, in: *The Aegean and the Orient in the second millennium* 329–343, quote from 336.

[20] Knapp, *Mediterranean bronze age trade* 196. Cf. most recently his "Orientalization and Prehistoric Cyprus: the social life of Oriental goods", in: C. Riva, N.C. Vella (eds.), *Debating Orientalization* (London 2006) 48–65.

[21] A. Caubet, The international style: a point of view from the Levant and Syria, in: *The Aegean and the Orient in the second millennium* 105–111, 110. For a critical view on the concept of an 'international'style' in the late Bronze Age, see now M.H. Feldman, *Diplomacy by design. Luxury arts and an 'International Style' in the ancient Near*

> Materials, techniques, artefacts, artists, professionals and thoughts circulated throughout the second millennium in an area which encompasses not only the Aegean, the Syro-Anatolian world, and Egypt, but also the Euphrates area all the way to Mari. Egypt, comfortable in its cultural identity, offered a greater resistance to international culture; the kingdoms of inner Syria seem to have been more open to the outer world, more avid for exotic style, more anxious to show their superiority by a display of cosmopolitism while contributing their share of ideology and technology to the Mediterranean *koine*.

Caubet suggests that in the second millennium BC the kingdoms of inner Syria used a foreign, eclectic style with Egyptian elements in the formation of their own identity as cosmopolite.

Another example of what has often been described as an eclectic style with an important Egyptian constituent is Phoenician material culture. One only has to think about the royal necropoleis at Sidon, or the famous metalwork found all over the Mediterranean to get an impression of the importance of the Egyptian element.[22] The well known anthropoid sarcophagi clearly show Egyptian inspiration. The first examples from Sidon—belonging to king Tabnit and his son Eshmuzanor—are imported from Egypt and made from Egyptian stone, and though the subsequent tradition developing from the appropriation of Egyptian elements is characterised by the use of marble and by Greek sculptural influences, it never loses its (strong) Egyptian connotation.[23] How can we validate the meaning, functioning and circulation of such styles or elements? Here, in general, what could be called the 'commercial interpretation' seems to prevail: we have Phoenician traders going everywhere and hence finding Aegyptiaca everywhere.[24] True as this may be, these interpretations necessarily remain descriptive as they do not really explain why certain elements and types were wanted, used and distributed, and others not. Katja Lembke has recently enlarged and theorised this framework in a study that describes and explains

---

East, 1400–1200 BCE (2006) who argues that an 'international' style presupposes the existence of 'national' styles, that would be an anomaly for the period.

[22] See for illustrations of both categories the exhibition catalogue *La Méditerranée des Phéniciens*. A recent, theoretically informed general introduction on the Phoenicians with an annotated bibliography is provided by M. Sommer, *Die Phönizier. Handelsherren zwischen Orient und Okzident* (Stuttgart 2005).

[23] *Umfassend* now S. Frede, *Die phönizischen anthropoide Sarkophage* I, II (Mainz 2000, 2002) and K. Lembke, *Phönizische antropoide Sarkophage* (Mainz 2001).

[24] See, for instance, T. Redissi, La circulation d'aegyptiaca en Méditerranée au Ier millénaire av. J.-C., in: *La Méditerranée des Phéniciens* 106–107.

the different cultural influences visible in the well-known sanctuary at Amrit (Maabed).[25] The anthropomorphic sarcophagi are initially symbols of prestige for the royal family, Lembke argues, and become more widespread later for reasons of elite emulation. In this process Greek artisans play an important role: in Phoenicia, it is Greek sculptors that create a new category and style of material culture on the basis of an Egyptian tradition. In *Kleinkunst*, however, a different form and process of appropriation takes place. There we see an immense amount and variety of Egyptian subjects, clearly serving as a visualisation of Phoenician religious values and deities. In that domain the Egyptian visual imagery thus functions as a *symbol*—cut loose from original meanings—to communicate Phoenician (religious) values.

After having shortly indicated the use (and possible meaning) of Egyptian elements in the so-called 'international' style of the Bronze Age and in cosmopolitan Phoenicia, I would like to leave the important and difficult case of Greece and Greek culture aside here,[26] and move on directly to Imperial Rome. The examples so far have served to underline the fact that the cultural concept of Egypt—or, in other words, the appropriation of distinct (Pharaonic) Egyptian elements or styles in a new context and thus not necessarily having a direct relation with the original meaning of these elements—had a long (cultural) history in itself.

The meaning, provenance and dating of the many Egyptian style artefacts (Aegyptiaca) that have been preserved from the Roman world is heavily contested, as is the term *Aegyptiaca* itself.[27] Egyptian-style material culture from the Roman world is most often divided into two categories: Egyptian (coming from the Nile valley, sometimes already centuries old and 'authentic') and Egyptianising (made outside Egypt after the Egyptian style and 'less authentic'). As a consequence stylistic, art-historical judgments are used to determine the use of Aegyptiaca. 'Authentic', Egyptian material would largely have been religious; while 'less authentic', egyptianising material could also have had other associations and have been used, for instance, to create an exotic atmosphere. These analyses are seriously handicapped by the fact that in many cases the (archaeological) context of the Aegyptiaca is unknown or not sufficiently taken into account. The goddess Isis has always been, directly or indirectly, central to the study of Egyptian artefacts found in the Roman world, especially when it concerned the 'real Egyptian' material. As a result many things Egyptian were automatically associated with Isis; but such monolithic interpretations have now been challenged and refined.[28] Research on Roman written sources on Egypt and Egyptians shows similar traits. A lot of scholarly attention has focussed on particular texts that deal with Isis (like Apuleius' *Metamorphoses*)—but there still exists no integrated approach or synthesis. Some attempts have been made to challenge the religious interpretation here as well and to consider, for instance, the use of Egypt in Roman written sources as intellectual display.[29] It is striking that provisional hypotheses on the nature of the Roman literary discourse on Egypt so far suggest the existence of an almost exclusively negative perception. In the Imperial period Roman written sources often mention the same stereotypes, like Cleopatra—female and Oriental opponent to Roman power—, the Egyptian worship of

---

[25] K. Lembke, *Die Skulpturen aus dem Quellenheiligtum von Amrit. Studie zur Akkulturation in Phönizien* (Mainz 2004). Concerning the Egyptian element in Phoenicia she concludes (123): "Damit dienten die motivischen Übernahmen wie die Nachbildungen ägyptischer Orginale nicht der Übertragung ägyptischer Inhalte, sondern der Visualisierung genuin phönizischer Vorstellungen".

[26] See J. Assmann, *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten* (München 2000) for a recent, general introduction. A telling (archaeological) example of how 'Egypt' is used as a cultural concept in Greek vase painting (to be readily exchanged with a 'Persian' one when the context demands so) is provided by M.C. Miller, The myth of Bousiris: ethnicity and art, in: B. Cohen (ed.), *Not the classical ideal. Athens and the construction of the Other in Greek art* (Leiden 2000) 413–442.

[27] The best, recent overview of the debate is provided by Malaise, *Terminologie* who argues against the use of the term for the Hellenistic and Roman period because of its being too general and unspecific; the same reason why I strongly advocated its use in Versluys, *Aegyptiaca Romana*. For this question see also the Introduction (Aegyptiaca Romana: the widening debate) in: *Nile into Tiber*. Note that the use of the term *Aegyptiaca* for 'things Egyptian' in periods prior to the Hellenistic and Roman era seems

---

to be commonly accepted; a formulation becoming standard use from J.D.S. Pendlebury's 1930 *Aegyptiaca. A catalogue of Egyptian objects in the Aegean area* (London) onwards [cf., for instance, G. Hölbl, Archaïsche Aegyptiaca aus Ephesos: Vorläufige Beobachtungen zu Neufunden aus dem Artemision, in: G. Dobesch, G. Rehrenbock (eds.), *Hundert Jahre Kleinasiatische Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Akten des Symposiums vom 23. bis 25. Oktober 1990* (Wien 1993) 227–253 and the 2008 monograph by Phillips, *Aegyptiaca on the island of Crete*].

[28] See *Nile into Tiber* for an introduction to and an overview of the different strands of interpretation. In her review of this book U. Rothe [*JRS* 98 (2008) 217–219] concludes: "The various discussions break once and for all with the idea that *Aegyptiaca* must necessarily be linked to the presence of Alexandrian cults".

[29] Cf. U. Egelhaaf-Gaiser, Exklusives Mysterium oder inszeniertes Wissen? Die ägyptischen Kulte in der Darstellung des Pausanias, in: A. Hoffmann (ed.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches. Internationales Kolloquium 5./6. September 2003 in Bergama, Türkei*, Byzas 1 (Istanbul 2005) 259–280.

animals and erotic aspects of the cult of Isis.[30] At the same time, however, Roman society actively uses aspects from Egypt and its civilisation in material culture.

Most studies dealing with the meaning of Roman Aegyptiaca have always been (implicitly) reasoning from the concept of *diffusion*; a kind of core-periphery model in which the original meaning at the Nile was brought overseas in successive 'waves'.[31] Although this certainly is true to a certain extent, one of the main problems with this model, so it seems, is the question of agency. Understanding the popularity of Egypt and the Egyptian gods in the Mediterranean as a uniform (chronological) development of diffusion—from core (and original meaning) to periphery (and possible misunderstanding)—provides little room for processes of selection and appropriation. The former Isis conference (Leiden 2005) already had tried to deconstruct this somewhat monolithic image and the second part of its proceedings—called *Understanding the cults of Isis in their local context*—clearly shows that indeed 'Isis' or 'Egypt' meant very different things in different contexts. Here I would like to even go one step further, as for the Hellenistic-Roman tradition in particular it is possible to set the established framework upside-down.

We know that, in cultural respects, Rome was a specific successor-culture that built up its cultural repertoire in an eclectic way from all kinds of cultures-styles found in the Mediterranean, most notably Greek, Etruscan, 'Oriental' and… Egyptian.[32] What do we make of the meaning of Roman Aegyptiaca when we emphasize Roman selection criteria and put the process of Roman cultural appropriation central? This perspective is likely to provide new horizons as it has the potential to transcend and dissolve the traditional categories we are wrestling with.[33] In case of Egypt in the Roman world dichotomies have been created between Egyptian and egyptianising; between *Pharaonica, Isiaca* and *Nilotica*; between fashion and exotic Otherness; etc.[34] In establishing these categories, the 'original' Egyptian background and meaning ('core') and its relation to reinterpretations and misunderstandings ('periphery') has always played a central role. This dualism will undoubtedly also have something to do with the fact that the study of Roman Aegyptiaca (outside *and* inside Egypt) has been monopolised by Egyptologists.[35] Taking a Roman point of view and reasoning in terms of Roman cultural appropriation and eclecticism—in which Egypt was part of the cultural repertoire available—puts rather different questions to the fore.[36] Could it, for instance, have been their specific style or subject matter that made Egyptian objects popular? 'Egyptian' in the Roman world could be associated with, for instance, elite luxury and a statue of an Egyptian pharaoh in basalt could have been placed in a Roman villa for that reason, irrespective, perhaps, of who it actually was or what kind of meaning such a statue had in Pharaonic Egypt. It could thus have been the 'materiality' of the object that was primarily deemed important. In a similar vein there also seems to have existed an association between 'Egyptian' and the funerary domain.[37] An important characteristic of this approach, I believe, is that it focuses on function and meaning in social life, and thus secures a more active role for material culture in the ancient context. From this perspective it is much more obvious that Egyptian style not only *reflects* 'original' meanings but also *is* something itself. What, then, does Egyptian style *do* in the

---

[30] See Versluys, *Aegyptiaca Romana* 422–434 (with earlier literature) and now, for the late Republican and early Imperial material, P.H. Schrijvers, A literary view on the Nile mosaic at Praeneste, in: *Nile into Tiber* 223–239. For a compelling interpretation and discourse analysis of Roman literary sources on India and Indians, see now G. Parker, *The making of Roman India* (Cambridge 2008).

[31] Exemplary is the use of the words *pénétration* and *diffusion* in the study by M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (Leiden 1972); this model is the *colonne vertébrale* of the *Atlas de la diffusion des cultes isiaques* (L. Bricault, Paris 2001).

[32] Cf., from a growing body of literature, E. Gazda (ed.), *The ancient art of emulation. Studies in artistic originality and tradition from the present to Classical Antiquity*, Memoirs of the American Academy in Rome 1 (Ann Arbor 2002); E. Perry, *The aesthetics of emulation in the visual arts of ancient Rome* (Cambridge 2005); C.H. Hallett, *The Roman nude. Heroic portrait statuary 200 BC–AD 300*, Oxford studies in ancient culture and representation (Oxford 2005); J.I. Porter (ed.), *Classical Pasts. The classical traditions of Greece and Rome* (Princeton 2006); M. Marvin, *The language of the Muses: the dialogue between Greek and Roman sculpture* (Los Angeles 2008) and, in general, the work by T. Hölscher (for which see below). In all these works one notices a dominant focus on Greece and Greek culture in comparison to other cultural influences.

---

[33] Cf. Versluys, Aegyptiaca Romana. The widening debate, in: *Nile into Tiber* 1–14.

[34] For a discussion of these categories and their meaning, see Malaise, *Terminologie.*

[35] Cf. Versluys, *Aegyptiaca Romana* 21–22. For a comparable example in a different domain see M. Beard, The triumph of Flavius Josephus, in: A.J. Boyle, W.J. Dominik (eds.), *Flavian Rome. Culture, image, text* (Leiden 2003) 543–558 who shows the consequences of the monopolisation of Flavius Josephus by Jewish Studies—and the obstruction of a 'Roman understanding' as a consequence there as well.

[36] For such an approach see already J. Elsner, Classicism in Roman art, in: J.I. Porter (ed.), *Classical Pasts. The classical traditions of Greece and Rome* (Princeton 2006) 270–297.

[37] Cf. Riggs, *The beautiful burial.*

Roman context? I shortly indicate four—context dependent—examples to illustrate the approach I am advocating:[38]

- It evokes, by its forms and material, a world of exotic, elite luxury ("social exoticism").
- It evokes imperial connotations and monumentality: obelisks are (and remain) symbols of the sun after having been transported to Rome but they develop into a most spectacular symbol of imperial power (fig. 1).[39]
- It evokes Actium, conquered Egypt, and with that the Augustan cultural revolution and *aurea aetas*.
- It evokes Egypt (and the East) that now was Rome: it accepts and accommodates the cultural diversity of the Empire.

In the study of how Roman cultural appropriation works as a system, it has almost exclusively been the Greek visual language that got attention. Seminal is this respect is the work by Tonio Hölscher who developed something of a model for the understanding of specific Greek styles and motives as 'cultural concepts'.[40] He describes the Roman use of Greek styles as a semantic system in which specific themes and styles were used to evoke specific associations. The so-called 'altar' of Domitius Ahenobarbus' (in fact a monumental base, dating around 100–80 BC) may serve to illustrate this principle (fig. 2).[41] It consists of several pieces of relief sculpture. Three pieces show a marine *thiasos* with the wedding of Poseidon and Amphitrite; the other two a historical scene that is generally interpreted as the public Roman ceremony of the *census*. The style and subject matter of these reliefs seem to bear no relationship to each other yet they belonged to the same monument: for a marine *thiasos* a 'Hellenistic baroque' style was used, while the 'historical event' of the *census* asked for display in 'a Roman veristic style'. Trying to account for a contamination of styles here in ethnic terms seems unlikely—although it has been suggested to see the *thiasos* plates as a re-used *spolia* from Greece—and calling the monument 'hybrid' seems to say more about the scholarly problems we have with understanding eclecticism than ancient perceptions. Also with regard to the use of these Greek elements and styles we could ask ourselves how much of their 'original' meaning had been preserved in the new context. Hölscher's answer on this question is clear: the historical origins of the various Greek styles played no essential role in their semantic communication.[42] And with this insight—that the historical origins of styles appropriated do not necessarily play an important role in the semantic communication of material culture—it is worthwhile to return to Egypt.

---

[38] See more extensively M.J. Versluys, Egypt as part of the Roman *koine*: a study in mnemohistory, in: J.F. Quack, C. Witschel (eds.), *Religious flows in the Roman Empire* (forthcoming).

[39] And much more, see G. Parker, Obelisks still in exile: monuments made to measure?, in: *Nile into Tiber* 209–222. For the obelisk as cultural scenario see now B.A. Curran, A. Grafton, P.O. Long and B. Weiss, *Obelisk. A history* (Michigan 2009).

[40] He summarised his approach in *Römische Bildsprache als semantisches System* from 1987; now available in English as *The language of images in Roman art* (Cambridge 2004).

[41] For this monument and its bibliography, see F. Stilp, *Mariage et* suovetaurilia*: étude sur le soi-disant 'Autel Ahenobarbus'*, Supplementi alla Rivista di archeologia 26 (Roma 2001). Most recently: M. Lohmann, Die sogenannte Domitius—Ara, in: *Zurück zum Gegenstand. Festschrift A.E. Furtwängler* (Langenweissbach 2009) 109–122.

II. *'Egypt' as a Cultural Concept in Egypt*

The impressive *thalamegos* that Ptolemy IV (Philopator) had himself built at the end of the third century BC had, according to the rhetor Athenaios, a dining room "in the Egyptian style".[43] A text from 196 BC in which the Egyptian priests give their affirmation to the (child) Pharaoh Ptolemy V and his politics—inscribed on a decree in hieroglyphs, demotic and Greek—mentions that statues for the gods and the king are to be set up in temples all over the country "in the Egyptian manner".[44] These examples underline the importance of looking at the Egyptian visual language as a cultural concept also in Egypt itself. This also counts for later centuries. In his analysis of the role pagan Egyptian statues and images played in Late Antique (Christian) Egypt, David Frankfurter suggests that Christian iconoclasts perceived a difference between those objects in a traditional Egyptian style and those in a Graeco-Roman 'Hellenistic' style.[45] In Egyptian society statues were not just images *of* the gods, but were perceived as the gods *themselves*. The potency of traditional Egyptian divine images was strong—sometimes even centuries after the establishment of Christianity—but what is interesting in his case is that this potency seems to have been relatively stronger when the god or goddess not only *was* Egyptian but also *looked* Egyptian.[46]

---

[42] T. Hölscher, Greek styles and Greek art in Augustan Rome: issues of the present versus records of the past, in: J.I. Porter (ed.), *Classical Pasts. The classical traditions of Greece and Rome* (Princeton 2006) 237–259, especially 243–244.

[43] *Athenaios* V 201d–206c. Cf. G. Grimm, *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt*, Antike Welt Sondernummer (Mainz 1998) 60–63.

[44] Cf. D. Devauchelle, *La pierre de Rosette* (Paris 2003) and R. Parkinson, *The Rosetta stone* (London 2005). For these priestly decrees in general, see Stanwick, *Portraits of the Ptolemies*, ch. II.

[45] D. Frankfurter, The vitality of Egyptian images in Late Antiquity: Christian memory and response, in: Y.Z. Eliav, E.A. Friedland, S. Herbert (eds.), *The sculptural environment of the Roman Near East. Reflections on culture, ideology and power*, Interdisciplinary studies in ancient culture and religion 9 (Leuven 2008) 659–678, 670 (juxtapositioning domestic, Hellenistic style terracotta's from Kothos with large,

As has shortly been illustrated above, Egypt began reflecting on its own historical culture early on.[47] Through Egyptian history this 'archaism' could have many functions; an important one was the political need for legitimation.[48] Jan Assmann has argued, however, that there is a difference between these earlier uses of the past and what happens in the Late Period, when the Egyptian temple would become a kind of (what he calls) meta-text of 'Egyptianess'.[49] Like other cultures in the Mediterranean and Near East around the 6th century BC, Egypt created a canon as a normative instrument of 'being Egyptian', part of which was an intense and intensive dealing with its own Egyptian past.

---

traditional cult images) and 677 (writing on the removal of the faces of Hathor that these were "distinctive in Egyptian iconography for their frontal pose").

[46] This might have something to do with the difference between "the Egyptian divine image as perfect embodiment of the god and a more Hellenistic notion of *agalmata*" (Frankfurter, *Egyptian images* 664); however it could well be that both images were the same god.

[47] Well-known is the story of Chamoeas, son of Ramses II, who apparently was searching the necropoleis of Memphis for antiquities and is known to have been actively restoring monuments from earlier periods. Perhaps this could be called Egyptology *avant la lettre*, as did the Leiden Egyptologist A. Klasens in his inaugural lecture from 1961. Chamoeas' work is an illustration of a much larger trend of cultural memory. See for a recent introduction, with articles on various aspects and an abundant bibliography, *'Never had the like occurred'*, especially the article by A. Loprieno, Views of the past in Egypt during the first millennium BC (on pp. 139–154) that starts with the remark: "Among the civilizations of the ancient world, Egypt stands out as a culture with a keen sense of its exceptional historical depth: references to past people or events abound both in visual and in written records, and we can generally say that in many aspects of their social life Egyptians looked at their history as a source of political or intellectual legitimation." and studies like R. Morkot, S. Quirke, Inventing the 25th Dynasty: Turin Stela 1467 and the construction of history, in: *Begegnungen. Antike Kulturen im Niltal* (Mainz 2001) 349–363 and R. Morkot, Tradition, innovation, and researching the past in Libyan, Kushite, and Saïte Egypt, in: H. Crawford (ed.) *Regime change the Ancient Near East and Egypt from Sargon of Agade to Saddam Hussein* (London 2007) 141–164.

[48] There is often the case of archaism, so it seems, when the re-unification of Egypt was a desirable political end, cf. R. Morkot, Archaism and innovation in art from the new kingdom to the 26th dynasty, in: '*Never had the like occurred*' 79–99. Cf. also the article by W. Davis in the same volume.

[49] J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1992) (Chapter 4, 167–195, quoted after the *5. Auflage* in the *Beck'schen Reihe*) 194: "'Kanon' des Ägyptertums, *die* eine, representatieve Selbstthematisierung".

The Egyptian temple was the embodiment and symbol of this canon *par excellence*. This makes the questions posed at the beginning of this Introduction on the use and meaning of 'Egypt' as a cultural concept in the country in the Hellenistic and Roman period even more pressing, as apparently two centuries before Alexander's conquest there had been a successful attempt to create a coherent cultural memory.

If we want to properly understand the use of Egypt as a cultural concept in Hellenistic and Roman Egypt itself, we have to take into account two traditions of dealing with cultural concepts that come together at the Nile in this period: the one Graeco-Roman, the second Egyptian. The first is the Hellenistic and Roman semantic system in which styles and themes relate to specific associations and domains and actively *include* other influences, styles and traditions without their historical meaning having particular relevance for their contextual understanding. The second is the Egyptian system, which is also semantic, but in an antithetical way.[50] In Egypt, not only had the canon already been defined and demarcated (shortly) before, but this had been done on the basis of its own tradition alone, in principle *excluding* other influences, styles, and traditions. This canon, moreover, was even *more* than semantic, as the Egyptian system of pictorial and iconographic decorum—what is known as the hieroglyphic nature of Egyptian art and material culture—served to maintain cosmological order. For both traditions, I would argue that the history of the cultural scenario 'Egypt' that had been developing in the (wider) Mediterranean and in Egypt itself *before* the Hellenistic and Roman period is of importance.

What does all this imply for our understanding of Egyptian and Greek elements in the Hellenistic and Roman period?

The first important point here is that we should not reason too simplistically in terms of a coming together of cultures with their distinct culture-styles. It seems of little use to value material culture in terms of relative degrees of 'Greekness' or 'Egyptianess' and relate the outcome to the social make-up of society. In second century BC Edfu, one and the same person commissioned two funerary stelae: one in a Greek,

---

[50] See J. Baines, *Visual and written culture in ancient Egypt* (Oxford 2007) with earlier bibliography.

Hellenistic style and the other in Egyptian, Pharaonic idiom.[51] This example, alone, clearly shows the existence of different semantic values attached to different styles of material culture and underlines how much the categories 'Greek' and 'Egyptian' we are using are *social*.

Until recently, scholarly understanding of the meaning of Isis and Sarapis in the Hellenistic period was illustrative for, what could be called, static ethnic interpretations. As Isis and Sarapis (and their images) appear to be Egyptian and Greek at the same time, it was argued that they had been 'invented' to accommodate Greeks and Egyptians. Recent analyses, however, have suggested more differentiated (and convincing) interpretations.[52] There are, for instance, no indications for an early popularity of Sarapis amongst native Egyptians at all and no real initiatives of the Ptolemies to disseminate the god outside Alexandria are known. On the contrary, Sarapis largely seems to have been a dynastic god venerated in court circles and only from the Roman period onwards he really can be designated as an Alexandrian city god.[53] Concurrently, the hellenisation of Isis can perhaps be interpreted as an attempt to popularise this important and traditional Egyptian goddess with the new rulers and inhabitants of Egypt; as an 'indigenous' attempt to adjust to a changing world. Be that as it may, both cases show a blending of Egyptian and Greek traditions but neither was directly created to facilitate integration between Egyptians and Greeks. With Sarapis the initiative was with the court and the deity's 'creation' had to serve dynastic interests. With Isis, on the contrary, the initiative might have been on the Egyptian side with the intention to keep up with current Mediterranean cultural trends. To say, therefore, that we are dealing here with a coming together of cultures or 'blending' is certainly true but explains nothing.

---

[51] J. Yoyotte, Bakhthis: religion égyptienne et culture grecque à Edfu, in: P. Derchain (ed.), *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisés (Paris 1969) 127–141.

[52] See P. Borgeaud, Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle, *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000) 37–76 (for Sarapis); M. Malaise, Le problème de l'hellénisation d'Isis, in: *De Memphis à Rome* 1–19 and id., *Terminologie* chapter 7 & 8 (for Isis).

[53] At the conference W. Clarysse and M.C.D. Paganini presented their research on the diffusion and interpretation of (theophoric) Sarapis names: they are not attested before 250 BC and rare before the last quarter of the third century. This work has now been published: W. Clarysse, M.C.D. Paganini, Theophoric personal names in Graeco-Roman Egypt. The case of Sarapis, *Archiv für Papyrusforschung* 55(1) (2009) 68–89.

This point is underlined by the much discussed Dioskourides sarcophagus, dating to the mid second century BC and now in the Louvre, Paris.[54] Here we have a member of the ruling elite who was onomastically Hellenic, but thoroughly Egyptian as far as self-presentation in the mortuary sphere was concerned. John Baines concluded on the basis of this example that "*Egyptian* sarcophagi may therefore have contained mummies of people who had played a largely *Hellenic* role in life" and calls this process *ethnic manoeuvring*. Seeing both concepts (Egyptian and Hellenic) as cultural scenarios, as Baines does, makes the first part of his definition ("*ethnic*") perhaps even superfluous. Could we also imagine a person of Syrian descent (for instance) try to play these roles? I think we could, as there is no real reason to assume that the use of ethnic (culture-) styles for social manoeuvring is restricted to people from the ethnic groups those styles originally belonged to. This will become particularly clear in the Roman period, when a Roman official in Alexandria could use the Greek cultural scenario in the cultural sphere, while applying the Egyptian one in the mortuary domain.

The second important point is that in terms of artisans and craftsmanship, too, we should perhaps not be too static in "ethnic understandings" of material culture. The kind of culture-style we see displayed says little about the ethnic identity of the person who commissioned the work—as has been argued above—and it perhaps also says less than we often tend to think about the person(s) who made it. An important consideration here, of course, is the canonical tradition in Egyptian art that has already been mentioned: stylistic development and individual expression were not a goal in itself. But recent research and new finds also suggest that it is not only a matter of Egyptians making Egyptian objects and styles (in their canonical tradition and from Egyptian material) and Greeks making the Greek ones.

A statue of Darius I that has been found at Susa probably originates from an Egyptian workshop—with clear Egyptian hieroglyphs and elements on the base—but the king is depicted purely in a Persian form.[55] In the early Ptolemaic period, the Petosiris tomb shows Egyptian craftsmen engaging with Hellenistic visual language (or perhaps Greeks trying to make an Egyptian tomb(?), as R.S. Bianchi suggested at the conference), while Hellenistic monuments adopting the Egyptian visual language are well known—for instance the portraits of the Ptolemies.[56] In these cases too the (ethnic) categories we use to describe material culture are blurring when it comes to understanding social context.[57] This point is underlined by some of the recent underwater discoveries in and around Alexandria.[58] How can we understand the conception, in artistic terms, of a black granite statue of a queen (?) that looks like an Aphrodite in all respects but for the Egyptian pose (fig. 3)?[59] *Were* this statue to date to the third century BC, it would show something close to the fusion of two culture-styles—that is: going beyond the borrowing of key elements—way before the Roman period and, moreover, stress the inadequacy of thinking about 'ethic artisans and workshops doing their own ethnic styles' for the Hellenistic period. For the second century AD, Robert R.R. Smith has characterised the Alexandrian ateliers as follows:[60]

---

[54] For which see P. Collombert, Religion égyptienne et culture grecque: l'exemple de Dioskourides, *CdÉ* 75 (2000) 47–63 and Baines, *Egyptian elite self-presentation* 42–44.

[55] Tait, *'Never had the like occurred'* 5.

> (they) catered to a sophisticated clientele in Delta communities as well as in Rome and central Italy. These workshops made purely Pharaonic-looking statuary and figures in 'mixed' Greek-Egyptian style as well as figures (-) in purely classical style but of dark stone.

This conclusion—devoid of *any* ethnic categories in maker or clientele whatsoever—might thus perhaps be valid for earlier (Hellenistic) periods as well and, for that matter, not be restricted to Alexandrian ateliers alone.

From a different angle, and using other source material, this picture is underlined by Jacco Dieleman's book on some 'magical' manuscripts from the Imperial era and processes of continuity and innovation in

---

[56] For which see S.A. Ashton, *Ptolemaic royal sculpture from Egypt. The interaction between Greek and Egyptian tradition*, BAR 923 (Oxford 2001) and Stanwick, *Portraits of the Ptolemies*.

[57] As is also illustrated by a recent essay from R.S. Bianchi, The Nahman Alexander, *JARCE* 43 (2007) 29–42. For the rare example of a hieroglyphic inscription on a Greek style object, see Malaise, *Questions d'iconographie* 373–383.

[58] For which see the overview provided by the exhibition catalogue *Egypt's sunken treasures*.

[59] Crucial for the interpretation is, of course, the head of the statue—which is missing. The catalogue entry by Jean Yoyotte (*Egypt's sunken treasures* 172–175) talks about an "Egyptian master" (probably to account for the material and pose) and "Alexandrian ateliers" (to account for the 'Greek' aspect).

[60] *Egypt's sunken treasures* 41: a catalogue entry on a greywacke bust of the Nile god found at the temple site at Canopus.

Egyptian ritual.[61] Dieleman discusses a library of magical texts from Thebes that have a 'bilingual character'; in fact the texts use seven different kinds of script, thus drawing on an international range of sources. Who was able to make sense of the variety of scripts and languages? Why were Demotic and Greek spells combined in a single manuscript? And what does this say about the (ethnic or cultural) identity of the owner? In his analysis Dieleman takes the bilingual nature of his material as a point of departure and tries to establish how the cultural character of Roman Egypt can be reconstructed from that point of view, going beyond the now ubiquitous characterisation "multicultural". His conclusion (288) is clear: "(-) an Egyptian's choice of language did not necessarily depend on his or her ethnic or cultural background, but rather upon the specific circumstances of the case (-)". The Demotic used in the texts, for instance, shows Greek loan words. In this case the Greek was chosen, Dieleman argues, for the ritual power it possessed as a foreign language. Yet another meaning of the cultural scenario that was 'Greek' in Roman Egypt. Dieleman's reconstruction of the coming together of the concept of 'Greece' and 'Egypt' in the Theban region in the second and third century AD well illustrates the approach advocated in this Introduction. In his opinion the Greek spells originated in an environment where Egyptian and Hellenistic culture intertwined in a productive way and where a Hellenised clientele was to be found, as in Alexandria. The Demotic spells might date later than the Greek ones and, if so, were not following a Pharaonic tradition but were written, probably even by the same priests, with the Greek spells as an example. In sum we have a Hellenistic tradition of magic that results in a new type of spells, written in Greek, in Hellenistic Alexandria. There, in the early Roman period, this tradition is taken up by Theban priests. They read these spells in Greek, study and rework them, thereby adding elements from the Egyptian tradition. Hence, the Demotic spells resulting from this development are the Egyptian reinvention of a Hellenistic, Greco-Egyptian tradition in the Roman period. These are the kind of analyses we need for styles of material culture as well.

So, if we encounter in Tuna el-Gebel tombs where the entrance is decorated with an embrasure of Graeco-Roman relief sculpture, while on opening the building we find a sarcophagus with Pharaonic style decoration we need not to be surprised (fig. 4).[62] To impress, and for reasons of cultural distinction, an expensive doorframe after the latest Mediterranean fashion was selected while for the realm of the dead an Egyptian style was used, as 'Egypt' owned the afterlife. It is not primarily important to try and understand such a tomb in terms of the ethnicity of the craftsmen or ask if it held a Graeco-Roman person or an Egyptian. But 'Egypt' as a cultural concept in Egypt could have had other associations in different contexts. The early Macedonians kings of Egypt used the Egyptian visual language to affiliate themselves with the native Pharaohs—and thus dismissing the Persian kings of Egypt.[63] A few centuries later Augustus would use the Egyptian canon and its traditional visual language to make the cosmological order continue and to show that he was the righteous pharaoh.[64]

---

[61] J. Dieleman, *Priests, Tongues and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)*, RGRW 153 (Leiden 2005).

'Egypt' thus sometimes seems to have had a ring of conceptual distance, even in Egypt itself. And conceptual distance, in general, is often used as a resource for socio-political power or identity building, as it probably will have been here.[65] From that perspective the large differences that one observes—in quality and quantity—between the use of Egyptian style objects in places that were only kilometres apart can well be explained.[66]

Clearly, every context got the Egypt it deserved.

III. *The Cults of Isis in Hellenistic and Roman Egypt*

Against the general background discussed above, our conference focussed on what Michel Malaise has coined "la religion égyptienne isiaque".[67]

---

[62] For recent work on the site and this tomb, see K. Lembke *et al.*, Vorbericht über den Survey in der Petosiris-Nekropole von Hermupolis/Tuna el-Gebel (Mittelägypten) 2004–2006, *Archäologischer Anzeiger* 2007–2 (2007) 71–127.

[63] See recently, on the basis of a discussion of the large statues of the early Ptolemies as Pharaoh that perhaps were displayed at the Pharos in Alexandria, the article by Guimier-Sorbets, *L'image de Ptolémée.*

[64] For Augustus in Egypt see most recently the overview provided by F. Herklotz, *Prinzeps und Pharao. Der Kult des Augustus in Ägypten* (Frankfurt a/M 2007).

[65] See, in general, M.W. Helms, *Ulysses' sail: an ethnographic odysee of power, knowledge and geographical distance* (Cambridge 1988).

[66] See K. Lembke, Dimeh. Römische Repräsentationskunst im Fayum, *Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts* 113 (1998) 109–137 who highlights in her conclusion the large difference in this respect between Dimeh and nearby Karanis, something that goes against the dichotomy Hellenised Delta versus Egyptian (traditional) Upper Egypt.

[67] Malaise, *Terminologie.*

Most articles, therefore, discuss how the theology, iconography and understanding of *la famille isiaque* in Egypt in the Hellenistic and Roman period develop, and how those developments relate to what happens in the Mediterranean at large. The intention of the present volume, therefore, is twofold. It hopes to add to the important debate on the understanding of *l'Égypte en Égypte* and the 'cultural character' of Egypt in the Hellenistic and Roman period; and it wants to do so, moreover, on the basis of a specific case study concerning the Isiac gods—dealt with in detail and from different points of view.

To elaborate and better fill in the perspectives and points of discussion from this Introduction, the first part of the book provides three papers that deal with the role of Egyptian religion and tradition in Hellenistic and Roman Egypt more in general. The second part of the book is devoted to the case study proper and presents eight papers that provide something of an overview, not only of Isis in different roles and contexts (Alexandria/tombs, Thebes/temples, Dakhleh, Alexandria/coinage and Koptos/terracotta's), but also of some of the main gods associated with this deity (Anubis, Bes and Souchos). Missing from this *tableau de la troupe* is Sarapis. Although Sarapis plays a role in many contributions, and although the god is one of the most prominent members of the *famille isiaque*, it was a deliberate editorial choice not to include him in our overview. Where there has been a considerable amount of recent research and published new data on, for instance, Isis and Harpocrates in Egypt, this is not the case for Sarapis. This situation, in combination with his prominence and the extraordinary 'genesis' of the god, has made us decide that it would be better not to treat aspects of the problem in this conference, but to plan another expert meeting exclusively dedicated to Sarapis alone.[68]

Part 1 (Introductions: the role of Egyptian religion and tradition in Hellenistic and Roman Egypt) starts with an article by Françoise Dunand (*Culte d'Isis ou religion isiaque?*) which raises a fundamental issue. Dunand argues that it is impossible, in fact, to talk about a "religion isiaque"—as most of us commonly do—as with Isis and her consort we do not deal with a coherent symbolic and religious system. We know that the goddess was very important in Egypt in the Late Period—an outsider like Herodotos (II, 42) stated that Isis and Osiris were the only gods venerated in the whole of Egypt in the same way—but that would testify to a "pieté isiaque" alone. Dunand provides an overview of the different categories of evidence available and concludes on that basis: "(-) rien ne permet de penser qu'Isis, dans l'Égypte ptolémaïque et romaine, occupe une place différente de celle des autres dieux." Against the background of questions on style and identity as discussed above, it is important to note what Dunand says on the hellenisation of Isis "qui me paraît être dans une large mesure un faux problème".[69] In the multicultural Egyptian society of the 3rd century BC, she argues, it is only logical that symbolic attributes were borrowed from the Greek world, as they were borrowed from the oriental world (gods like Horus or Sobek wearing the radiate crown of the eastern Sun Gods, for instance). I line with what has been said above, Dunand argues *against* 'ethnic interpretations' to understand these borrowings:

---

[68] Recent, important contributions to the dossier are R. Veymiers, Ἵλεως τω φορούντι. *Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques* (Bruxelles 2009) and M. Malaise, Le calathos de Sérapis, *SAK* 38 (2009) 173–193.

> Qu'il y ait, dans une société "multiculturelle", coexistence d'images diverses d'une même divinité n'est pas en soi quelque chose de surprenant. De toutes façons, en Égypte même, et de longue date, on pouvait figurer un dieu, sur un même monument, sous des formes plurielles (humaine, animale, hybride) qui n'étaient manifestement pas senties comme contradictoires. Que certaines images d'Isis se rapprochent plutôt de celles d'une Déméter grecque ou d'une Aphrodite orientalisante ne signifie pas qu'on a affaire à une déesse nouvelle, "syncrétiste"…

This point—how to explain the *bricolage* of (elements from) different culture-styles—is taken up by Frederick G. Naerebout on the basis of the example of the 'Galjub hoard' (*How Do You Want Your Goddess? From the Galjub Hoard to a General Vision on Religious Choice in Hellenistic and Roman Egypt*), that seems to illustrate the process almost literally. The 'Galjub hoard' refers to the find, somewhere at the beginning of the 20th century, of an amount of more than a hundred bronzes that most probably served as the models (or stock in trade) of a Hellenistic goldsmith. The casts in bronze were found sealed in a big vessel, together with a set of tools, and are now in the Roemer-Pelizaeus Museum, Hildesheim. Naerebout focuses on the 'cultural character' of this and other, comparable material—that includes Egyptian and Greco-Roman subjects and styles alike—to ask some pertinent questions on relations between style and identity in the period, and on the functioning of ancient religion. This illustrates that in 2nd century BC Egypt there were (what he calls) 'one stop shops'; that is places where Greek and Egyptian styles were to be obtained indiscriminately and where the question "How do you want your goddess" will have been asked to customers many times a day. This observation forms the point of departure for a mediation on religious choice in Hellenistic and Roman Egypt that, together with the article by Dunand and this Introduction, provides the theoretical framework of the present study.

---

[69] Forthcoming on this subject: G. Tallet, *Les métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine. Perspectives iconographiques sur l'hellénisme égyptien* (Leiden).

The new discoveries of the last decades in and around Alexandria have dramatically altered our picture of the cultural make-up of the city in the Hellenistic and Roman periods—and with it of the various cultural responses to Egypt that took place in Egypt, where, after all, Alexandria is located geographically. While a detailed publication and interpretation of all this material is still in process, an important general conclusion seems to be that Hellenistic and Roman Alexandria looked much more Egyptian than we had always thought. A recent essay by Jean Yoyotte tries to come to an understanding of all these *Pharaonica*.[70] Some of his conclusions are, firstly, that the majority of *Pharaonica* come from Heliopolis. This site does not seem to have been used as an inexhaustible source of *spolia* over time; it rather seems to have concerned "wholesale transfers".[71] A second point is that this material seems to have been associated almost everywhere with Greek-looking, Hellenic style material. In that respect there seems to be a large difference between the Hellenistic period and the Roman one. For our interpretation the dating of the re-use, of course, is crucial. Be that as it may, it was exciting to have part of this work—and with it new discoveries made by the underwater survey in Alexandria carried out by the Hellenic Institute of Ancient and Medieval Alexandrian Studies (HIAMAS)—presented at our conference by Kyriakos Savvopoulos. In his essay (Alexandria in Aegypto. *The Use and Meaning of Egyptian Elements in Hellenistic and Roman Alexandria*) Savvopoulos outlines his work on the 'Egyptian' face of Alexandria, in which he tries to provide a general overview of the occurrence, use and meaning of the Egyptian element in the city on the basis of a catalogue of archaeological material. Well aware of the (methodological and practical) problems of such an undertaking, his chronological overview of Aegyptiaca in different time periods and/or different contexts nevertheless suggests interesting and very differing interpretations; also (again) underlining the crucial difference between the Hellenistic and Roman periods in this respect.

---

[70] *Egypt's sunken treasures* 370–383 (together with David Fabre and Frank Goddio).

[71] A terminology reminiscent of transfers like those of the 5th century temple of Ares to the new centre of Athens under Roman rule, for which see S.E. Alcock, *Archaeologies of the Greek past: landscape, monuments and memories* (Cambridge 2002) 55–58 (and her Chapter 2 entitled *Old Greece within the Empire* for these questions on understanding Greece in Greece more in general).

Part 2 (Case studies: Cults of Isis in Hellenistic and Roman Egypt) begins with five articles on the role and function of Isis in different contexts and domains of life.

Building on her earlier work, Marjorie S. Venit (*Referencing Isis in Tombs of Graeco-Roman Egypt: Tradition and Innovation*) provides an overview of the way Isis can be seen used and displayed in tombs. In Roman-period tombs of both Alexandria and the chora, with few exceptions, Isis plays a minor role and, for the most part, one that can be traced to her appearance on tomb walls of pharaonic Egypt. It is interesting to note her suggestion that this traditionalism seems to have been even stronger in Alexandria than in the *chora* "because Alexandrians intentionally strove to emulate the antiquity of Egypt in their mortuary programs". The few exceptions that challenge this norm, however, are remarkable. Some, for example, hint at the celestial aspect of Isis. Most notable, however, are representations in the Alexandrian Tigrane Tomb and in a tomb discovered in 1897 by Bissing at Achmim because, in both cases, the appearance of Isis suggests that the tombs are those of initiates into the mysteries of Isis, which otherwise find only scarce reference in Roman-period Egypt. For the Achmim tomb Venit presents a novel interpretation of its remarkable wall paintings and suggests a dating in the mid third century AD. We would deal here with a tomb owner who had himself displayed as an initiated in the mysteries of Isis and moreover, according to Venit, these paintings "would indicate in bi-cultural terms the fate of the non-initiated".

In his article on Isis in Karnak, Laurent Coulon (*Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque Ptolémaïque*) discusses the development of the goddess in the Theban region in the Ptolemaic period, adding to this question new prosopographical evidence concerning the Theban priests. In this period Isis is closely connected to Osiris, although, also in and around Thebes, the goddess has many local forms: different 'forms' of Isis were even worshipped in the same sanctuary. In her role as the sister and wife of Osiris, at Thebes especially the role of Isis as the mother of Horus seems to have been stressed. Is does not surprise that in a traditionally highly important religious place like Thebes, Pharaonic traditions play an important role. In the Ptolemaic period the Greeks at Thebes seem to have adopted the traditional forms of religion, but in the Roman period also the 'hellenised' Isis becomes visible. Coulon discusses in detail the role and function of a group of priestesses who played an important role with the Khoiak festivities; in his opinion as 'the sisters of Osiris'. In the final part of his paper he provides an overview of the different, specific forms of Isis as they can be found in the priestly prosopography and concludes: "(-) la figure d'Isis apparaît d'une complexité presque inextricable". This phenomenon—interpreted by Coulon as the "(-) parcellisation de la divinité égyptienne en des multiple formes spécifiques (-)"—is also illustrated by the next regional analysis.

Here, Olaf Kaper (*Isis in Roman Dakhleh: Goddess of the Village, the Province, and the Country*) provides a contextualised picture of the occurrence and roles of Isis in the Dakhleh oasis. Presenting a wealth of (sometimes unpublished) material it becomes clear that Isis was really everywhere in the oasis in the Roman period, from the temples and cemeteries to the private sphere and coinage. His study underlines an important point that was made by various participants of the conference on our central theme: the need for synchronic and localised views of Isis for a single region at a time. Kaper has now provided this for Dakhleh—remarking: "The evidence from the provinces of Roman Egypt should be studied individually (-) and without recourse either to the pharaonic past or to material from regions or town outside the focus area"—; other such local overviews remain an important *desideratum*. In Dakhleh Isis is most often seen depicted or referred to in relation to Osiris (cf. Coulon's conclusions on the Theban region); which is different from her traditional role. There are, however, quite some local idiosyncrasies and in conclusion Kaper describes her function and identity as pluriform and multi-layered.

The article by Angelo Geissen (*Mythologie grecque ou mystère d'Isis-Déméter?*) deals with numismatic evidence from Roman Alexandria where under Antoninus Pius a series of coins was struck showing the works of Hercules and some other mythological themes. These mythological subjects were displayed in a distinctly Hellenistic style. Geissen firstly suggests a correspondence between particular moments of significance for the royal family and the use of specific mythological motives. Subsequently he investigates if there could have been an *interpretatio aegyptiaca* for these conspicuously Greek representations. Following Reinhold Merkelbach in his (not undisputed) interpretation of ancient novels like those of Achilles Tatius often having a coded message for initiates in mystery cults, he argues that it is possible that these representations were related to the mysteries of Isis-Demeter and reminiscent of immortality. These Greek pictures, then, were the Graeco-Roman part of the 'double-style' that was common in Roman Egypt, as witnessed by the famous example of the Persephone tomb.[72] Where in case of the Persephone tomb the Egyptian counterpart was displayed directly below, the coins only show the Graeco-Roman part of the bilingual style, but—and that is the crucial point—for the contemporary viewer the *interpretatio aegyptiaca* was almost inherent with it.

Pascale Ballet and Geneviève Galliano (*Les isiaques et la petite plastique dans l'Égypte hellénistique et romaine*) deal with *Kleinkunst*, mainly terracotta's. Ballet builds on her earlier work to give an overview of the occurrence of the Isiac gods. One of her interesting conclusions is that Harpocrates—who on the basis of his massive occurrence in museum collections is always deemed by far the most popular in this medium—is totally absent from sites as Buto and Tell el-Herr. She tentatively suggests a difference in representation between religious themes and profane ones, and underlines the difficulty of ascribing ethnic categories to such a division. At the same time, however, Ballet reminds us that the use of a specific style also might have had *practical* reasons: specific types of material were deemed appropriate for specific iconographic subjects. Galliano presents unstudied material from Koptos, unearthed at the beginning of the 20th century and now in the collections of the Musée des Beaux-Arts in Lyon. Here Harpocrates *is* popular and Galliano convincingly brings him in connection with the funerary rites played out at Koptos.

The following set of three articles opens with an essay by Klaus Parlasca (*Anubis mit dem Schlüssel in der kaiserzeitlichen Grabkunst Ägyptens*) who gives an overview of the occurrence of a specific iconographic theme from Roman Egypt: Anubis holding a key. Parlasca sees this Egyptian-Roman iconographic formula as the creation of (probably) a Theban priest who wanted to modernise the underworld symbolism of Anubis with an element of the classical world. Stressing the large regional differences there were in Egypt itself, Parlasca adds an interesting case study to what he himself calls the "intellektuelle Differenzierung der Symbolsprache" that is necessary to understand the new symbols and motives emerging in Roman Egypt from the 2nd to the 4th century AD. Also in his case this *Symbolsprache* cannot be understood in ethnic terms anymore.

---

[72] For which see Guimier-Sorbets/Seif el-Din, *Tombes* and id., *Peintures*.

Youri Volokhine (*Quelques aspects de Bès dans les temples égyptiens de l'époque Gréco-Romaine*) deals with the form and meaning of Bes in temples from the Graeco-Roman period, specifically focussing on the relations between the theology of the temples and so-called 'popular' religion. 'Bes' is, in fact, a generic name that originally applies to very differing figures with only some common characteristics. It is from the Ptolemaic period onwards that this name is associated with one specific image. Volokhine first provides an overview of the occurrence of 'Bes' before the Hellenistic period, before discussing the specific image *Bes* in the Greco-Roman period as it has been preserved in *mammisis* and complexes related to Hathor (like Philae, Edfu, Kom Ombo, Ermant and Dendera). As far as the image of Bes in the latter period is concerned, Volokhine suggests that temples and 'popular religion' both had their own grammar of representation. He then deals in depth with the so-called *chambres de Bès* found in Saqqara at the beginning of the 20th century (and now totally gone) before asking a question highly relevant to the overarching subject of these proceedings: how was this figure actually understood in the Greco-Roman period? In his answer Volkhine convincingly shows that the figure of Bes might very well have been understood as a Satyr or Silene and hence as part of the circle of Dionysos. And for Romans who saw a depiction of such a dancing, grotesque figure? "On pourrait admettre qu'ils n'eurent pas besoin de connaître son nom d'orgine, car, finalement, il est for probable qu'ils y voyaient simplement un Silène égyptien".

Pierre Koemoth (*Couronner Souchos pour fêter le retour de la crue*), lastly, presents a very rich *dossier* on this quintessentially Egyptian god. In the Hellenistic and Roman periods crocodiles—being Souchos (or Sobek)—were crowned at the beginning of the inundation, a tradition going back to the Middle Kingdom. In Greco-Roman iconography the Nile would dramatically change in appearance and become an older, reclining man, but his (vegetal) wreath then still recalls the original tradition. "Ici, à nouveau les symboliques grecque et égyptienne se rencontraient au point de rendre palmes et couronnes végétales interchangeables", Koemoth concludes. But there is more coming-together of Egyptian, Greek and Roman symbols and understanding with Souchos. An example Koemoth deals with at length are the well known *dupondii* from Nîmes displaying a crocodile in combination with the inscription AEGYPTO CAPTA: here a subtle relation between the *Nemausus* fountain and the sources of the Nile would be hinted at, with the crocodile being the animal/god to be celebrated for the abundance.

There are several trends in recent scholarship on Hellenistic and Roman Egypt, the importance of which was underlined at this conference. A first one is the need for local, contextual analyses of individual regions within Egypt (see above). A second one is the great difference that exists between the Hellenistic era and the Roman period in how the Egyptian tradition is treated, interacted with and developed. Talking about Hellenistic-Roman Egypt, as is customary in general, scholarly literature seems, in fact, not right from that perspective.[73] A third one is the need to study what happens in Egypt in the Hellenistic and in the Roman period as part of a wider, Mediterranean development. The use of Aegyptiaca in Alexandria, for instance, must be studied in connection with what happens in Rome in the same period. Both cities are very different but in the highly interconnected Roman Mediterranean they are also part of the same context. It is in that way that this conference on *L'Égypte en Égypte* has once again shown that the study of the Hellenistic and Roman worlds should be undertaken on a local and 'global' level simultaneously[74]; something Michel Malaise was well aware of from his first publications onwards.

I would like to conclude with an example: very different in time and character but very alike in structural terms concerning the use of different 'styles' within a single object. It concerns a large (almost 3 metres high) screen from carved, painted and gilded teak which was intended for the council room of the fort of the governor-general in Batavia (now Jakarta, Java, Indonesia) in the period 1700–1720

---

[73] See, for instance, already S.A. Ashton, *Petrie's Ptolemaic and Roman Memphis* (London 2003) who, in her Chapter 3 entitled *The mixing of traditions?*, argues that the Hellenistic period would see a complex borrowing of key elements while only in the Roman period there would come into being something of a Romano-Egyptian art. This latter category as a whole could be called 'egyptianising' and was popular in and outside Egypt alike. Can we perhaps talk about tradition versus innovation?

[74] Cf. M.J. Versluys, Lokaal en globaal. Egypte in de Romeinse wereld, *Lampas* 42 (2009) 186–203.

(fig. 5).[75] It was made by Chinese craftsmen from Java, in the vegetal style characteristic of the Baroque, while also displaying typically European-style iconographic elements. These include the figure of Perseus, carrying the shield of Medusa; the shields of the different cities that were participating in the East India Company (VOC) under the royal crown; and (at the bottom) Chinese lions. The bold scrolling acanthus leaves around the frame are common to Batavian furniture, but here they show a blending of Chinese and European styles. The form of the screen itself, lastly, is typically Indonesian. The figure of Perseus will certainly have played a role in communicating intellectual display from the part of the governors. At the same time, the Medusa, in particular, suggests that the screen was intended to repel evil spirits; as such an object would do in a traditional Chinese context. This object and its interpretation clearly illustrate how careful we should be with the ethnic interpretations of styles because, in fact, none of the ethnic denominators makes sense as far as their relation with style and identity is concerned. We have *Chinese* craftsmen (living on *Java*, however, most of them already for generations) making a combination of typically *European* style elements and a *global* style like the Baroque within a single, *Indonesian* form object, even adding *Chinese* lions (though seemingly as a *European* element). Most interesting in this case is the fact that the reading of the Perseus and Meduse-emblema is probably double, functioning in a *European* discourse (social distinction) and a *Chinese* discourse (the repelling of evil sprits) at the same time. To characterise the screen, however, it seems that we can use neither term, as it is the *Indonesian* context that makes this double reading possible.[76]

For the Egyptian gods, and especially *la famille isiaque*, the work of Michel Malaise has done a lot to bring these kinds of complexities in sharper focus, inside Egypt, and outside. We hope that this volume is a worthy contribution to that project.

---

[75] Now Museum Sejarah Jakarta, Indonesia. For my description I have relied on the information provided by the recent Victoria & Albert Museum exhibition catalogue *Baroque 1620–1800. Style in the age of magnificence* (edited by M. Snodin & N. Llewellyn, assisted by J. Norman, London 2009) 114–115 with fig. 2.48 and catalogue entry 11.

[76] Compare the analysis by F.G. Naerebout of the 2nd century AD Egyptian Ras el-Soda temple: Naerebout, *The temple at Ras el-Soda* 506–554. This Introduction owes a great deal to that important article.

I. INTRODUCTIONS:
THE ROLE OF EGYPTIAN RELIGION AND TRADITION IN HELLENISTIC AND ROMAN EGYPT

CULTE D'ISIS OU RELIGION ISIAQUE ?

Françoise Dunand

Depuis quelques années, autour du thème de la diffusion des cultes égyptiens hors d'Égypte, des chercheurs se sont efforcés de mieux définir la terminologie relative à ces cultes. Dans sa contribution au Colloque de Turin consacré aux figures passées et présentes de la « Déesse mère », Laurent Bricault relevait déjà l'ambiguïté du terme « culte(s) isiaque(s) », trop généralement employé pour désigner le culte, hors d'Égypte, de divinités égyptiennes dont la nature et les origines peuvent être très différentes de celles d'Isis.[1] Sans récuser cependant cette appellation, il soulignait par ailleurs la difficulté de parler de la « religion isiaque » comme d'un ensemble cohérent. Un peu plus tard, Michel Malaise s'interroge sur la terminologie relative aux « cultes isiaques », et aussi sur le problème encore plus ardu de l'interprétation d'objets ou d'images qui, tout en semblant relever de ces cultes, sont souvent, hors d'Égypte, détachés de tout contexte religieux.[2] On peut se demander en effet si un scarabée, un oushebti, voire une statuette d'Isis, retrouvés dans ces conditions, conservaient aux yeux de leurs possesseurs leur valeur originelle, religieuse et symbolique, ou s'il ne s'agissait pas tout simplement de « curiosités » exotiques.

Plus ancien, plus ancré dans une tradition de l'histoire des religions qui a trouvé en Franz Cumont son premier et admirable interprète,[3] le concept de « religions orientales » a récemment été l'objet d'une assez sévère remise en question.[4] On peut en effet s'interroger sur la pertinence d'un concept trop « généraliste » qui, en fin de compte, ne permet de saisir ni la multiplicité des contextes, ni la diversité des phénomènes d'interaction entre les cultures. Dans ce cas également, ce qui est en jeu, au-delà d'un souci de précision, conceptuelle autant que lexicale, ce sont des problèmes complexes relatifs à la nature et à la portée des pratiques cultuelles concernées. C'est dans cette perspective que je voudrais m'interroger sur l'ambiguïté des expressions « culte d'Isis / religion isiaque ».

---

[1] L. Bricault, Bilan et perspectives dans les études isiaques, dans : *Granda Dea* 91–96.

[2] Malaise, *Terminologie*.

[3] On se rappellera que l'ouvrage fondamental de F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, est à l'origine de la collection publiée sous ce même titre chez Brill sous la direction de M.J. Vermaseren, avec plus de cent ouvrages parus entre 1961 et 1993.

[4] C. Bonnet, J. Rüpke et P. Scarpi (éds.), *Religions orientales—culti misterici* (Stuttgart 2006). Cf. également les débats sur l'interprétation et la portée de l'œuvre de Cumont rassemblés dans : C. Bonnet, A. Motte (éds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont, Rome, Academia Belgica, 25–27 septembre 1997*, Institut Historique

Mais je sais bien que tous les termes dont nous nous servons sont piégés, à commencer par celui de « religion », qu'on l'applique ou non à Isis. « Si l'on prétend constituer la religion en ordre autonome, relevant d'une étude particulière, il faudra la soustraire au sort commun des objets de science », écrivait, il y a déjà longtemps, Claude Lévi-Strauss, car « les sciences, fussent-elles humaines, ne peuvent opérer efficacement que sur des idées claires ».[5] Or il est vrai que, trop souvent, on associe le terme « religion » à d'autres comme « sacré », « surnaturel », « transcendance », qui ne font que l'obscurcir. Il est également vrai que l'on range sous ce même terme commode des pratiques relevant de sociétés absolument différentes en ce qui concerne leur organisation sociale et politique, leur système économique et, au sens le plus large du terme, leur idéologie. Il serait sans doute peu raisonnable de récuser le terme de religion, comme l'ont fait certains, du fait qu'il est difficile de définir de manière générale une notion à ce point « culturellement construite et historiquement datée ».[6] En revanche, il me semble qu'il est important pour chacun de ses utilisateurs de préciser le sens dans lequel il l'emploie. J'adhère, pour ma part, à une définition que proposait, il y a bon nombre d'années, le grand historien des religions qu'était Angelo Brelich : on pourrait, pensait-il, ranger sous le terme de « religion » des comportements exprimant un « type particulier d'effort créateur des différentes sociétés humaines, grâce auquel celles-ci tendent à acquérir le contrôle de ce qui, dans leur expérience humaine de la réalité, semble échapper à tous les autres moyens humains de contrôle… il s'agit de ramener à la portée de l'homme ce qui est humainement incontrôlable, de l'investir de valeurs humaines,

---

Belge de Rome, Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes XXXVI (Bruxelles-Roma 1999).

[5] C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (Paris 1962) 148.

[6] Cf. C. Bernand et S. Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses* (Paris 1988) particulièrement 239–246.

de lui donner un sens, afin de justifier, et par là de rendre possibles et soutenables les efforts nécessaires à l'existence ».[7] Si l'on considère comme « religion » l'ensemble des moyens, pratiques et symboliques, par lesquels un groupe humain s'efforce de maîtriser son environnement en lui conférant un sens, on peut admettre que toute société a élaboré ou continue d'élaborer une « religion ».

Or une telle définition me paraît parfaitement convenir à la religion égyptienne, qui est à la fois un système global d'interprétation du monde et un ensemble de pratiques rituelles destinées à empêcher un retour de ce monde au chaos, danger ressenti comme constamment possible et en conséquence constamment redouté. Le système symbolique sur lequel se fonde la vision du monde égyptienne fonctionne comme un ensemble cohérent, quelle que soit la diversité des discours théologiques qui se laissent entrevoir d'un sanctuaire à l'autre, et qui, en apparence, pourraient apparaître contradictoires. Un exemple éclatant est celui de ce qu'on peut appeler les « récits de création » : d'Héliopolis à Memphis, d'Hermopolis à Esna, à travers de multiples textes de nature et d'origines très diverses, c'est une même vision fondamentale qui émerge, celle de l'unité de la création, œuvre d'un démiurge solaire, toujours vu comme bienfaisant.[8]

La religion égyptienne me paraît bien constituer une unité, dans la mesure où elle reflète une « vision du monde » commune à des milieux divers au sein d'un espace délimité, exprimée au travers de rituels spécifiques. En revanche, il me paraît clair qu'on ne peut pas parler de « religion isiaque » : il ne s'agit en aucune façon d'un ensemble séparé, porteur d'un sens et appuyé sur des pratiques qui lui seraient propres. La figure d'Isis est un élément du système religieux égyptien, dans lequel elle occupe, à l'origine, une place relativement modeste. Cette figure est avant tout celle d'une « mère divine ». Or, si la fonction maternelle apparaît très tôt valorisée dans toutes les cultures du bassin méditerranéen, comme le montrent d'innombrables images, du Proche-Orient à l'Europe danubienne,[9] il reste que dans la société égyptienne, depuis l'Ancien Empire, un accent particulier est mis sur l'importance de l'enfant et le rôle de la femme « maîtresse de maison ».[10] L'élaboration de l'image d'Isis, associée à celles d'Osiris et d'Horus l'enfant pour constituer une véritable « cellule familiale », a bien pu correspondre à une préoccupation fondamentale des Égyptiens, et cette image être proposée comme un modèle pour les femmes, modèle qui permettait de justifier et de renforcer l'organisation de la société. Mais d'autres dieux d'Égypte incarnent, eux aussi, des aspects particuliers de l'organisation et des valeurs sociales. Il n'est que de penser au rôle joué par la figure d'Horus : incarnation du pouvoir royal, il garantit la pérennité d'une fonction considérée comme essentielle pour la stabilité de la société égyptienne et, par delà, le maintien de l'ordre cosmique. Mais on ne peut pas plus, à mon sens, parler de « religion d'Horus » que de « religion d'Amon » ou de « religion d'Isis ».

---

[7] A. Brelich, Prolégomènes à une histoire des religions, dans : H.-C. Puech (dir.), *Histoire des religions* I (Paris 1970) 33.

[8] Cf. S. Sauneron et J. Yoyotte, La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, dans : *La naissance du monde*, Sources orientales 1 (Paris 1959) 17–91 ; J.A. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale Egyptological Studies 2 (New Haven 1988). Cf. également Dunand et Zivie-Coche, *Hommes et dieux* 69–96.

Dans la société égyptienne du premier millénaire av. J.-C., Isis occupe certes une place beaucoup plus importante qu'au cours des siècles précédents : Hérodote n'écrit-il pas, sans doute avec un peu d'exagération, qu'Isis et Osiris sont « les seuls dieux qu'on adore dans toute l'Égypte » ?[11] Les bouleversements, nombreux et récurrents, que connaît la société égyptienne au cours du I^{er} millénaire ne sont sans doute pas étrangers à cette « montée en puissance ». Alors que se succédaient les invasions et les occupations étrangères, les conflits entre dynasties rivales, les phases de morcellement, puis de reconquête du pouvoir, le recours à des figures sécurisantes a pu apparaître de plus en plus nécessaire. Un témoignage frappant du très fort sentiment d'insécurité que l'on pouvait ressentir dans la vie quotidienne est apporté par les « décrets oraculaires » provenant de la région thébaine, au début du I^{er} millénaire, qui promettent à un individu la protection efficace d'un dieu, généralement Montou, dans toutes les circonstances dangereuses de l'existence—et elles sont innombrables, et énumérées dans le plus grand détail.[12] Or non seulement Isis et Osiris étaient des dieux protecteurs et bienfaiteurs dans la vie présente, mais ils apportaient une promesse de vie renouvelée après la mort. Cet aspect doublement protecteur est clairement affirmé, à l'époque ptolémaïque, dans un document des archives du prêtre Hor, à Saqqara, où figure une prière adressée à Isis : «tu donnes sa nourriture à l'homme pendant les jours de sa vie, et quand il meurt c'est toi qui assures ses funérailles ».[13] La déesse est ainsi censée jouer auprès de tout défunt le rôle qu'elle a joué auprès d'Osiris mort, et cette fonction est sans doute particulièrement importante aux époques ptolémaïque et romaine, alors que de plus en plus de gens ont recours aux rituels funéraires.[14]

---

[9] Pour le Proche-Orient, cf. J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique* (Paris 1994) ; pour l'Europe danubienne, cf. le riche matériel rassemblé par M. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images* (Londres 1984), même si les conclusions qu'elle en a tirées par la suite peuvent paraître contestables.

[10] C'est un thème bien présent dans les « enseignements moraux » ; cf. P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique* (Paris 2001) 92–93 (Ptahhotep), 243, 250–251 (Ani).

[11] Hérodote, *Histoires* II, 42.

Les témoignages de ce qu'on peut appeler la « piété isiaque » sont nombreux, aussi bien officiels que privés. C'est à l'époque ptolémaïque que sont édifiés, pour l'essentiel, les deux plus importants temples d'Isis : Behbeit el-Hagar, dans le Delta, Philae, à la frontière méridionale, et ces constructions n'ont sans doute pas pu se faire sans l'intervention et les subsides de l'État.[15] Par ailleurs, il semble bien qu'à cette époque Isis ait un rapport privilégié avec le pouvoir. Des textes de Philae affirment que « c'est sur son ordre que le roi monte sur le trône » et qu'il « agit selon ses sentences »—ce qui, d'ailleurs, pourrait éventuellement se dire d'autres dieux.[16] Mais le couple formé par Isis et Sarapis-Osiris fonctionne en quelque sorte comme un modèle du couple royal, auquel il est associé sur de nombreuses dédicaces ainsi que dans les formules de serment des documents officiels, en démotique comme en grec. On sait que les reines lagides s'assimilent volontiers à Isis. Avant d'être le cas de Cléopâtre VII, « nouvelle Isis », c'est celui d'Arsinoé II : la magnifique statue retrouvée dans les eaux du port de Canope figure très probablement cette reine sous les traits d'une Aphrodite-Isis.[17] Le rôle joué par la déesse auprès des souverains est attesté dans plusieurs documents des archives de Hor.[18] En l'an 168 av. J.-C., alors que les armées d'Antiochos IV ont envahi l'Égypte, Isis apparaît au prêtre dans un songe pour lui annoncer que les ennemis vont se retirer et que la reine mettra au monde un fils (le couple royal n'avait pas encore d'héritier). La prédiction d'Isis est tout à fait prise au sérieux, au point qu'elle est transmise au général commandant les forces égyptiennes, puis au roi lui-même…

---

[12] Cf. la traduction de ces textes remarquables par I.E.S. Edwards, *Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, Hieratic Papyri in the British Museum Fourth Series (Londres 1960).

[13] J.D. Ray, *The Archive of Hor* (Londres 1976) texte 10, 46–48. Ce personnage avait été prêtre d'Isis à Sébennytos, dans le Delta, avant de prendre de nouvelles fonctions dans le « sanctuaire de l'ibis » à Saqqara, dans les premières décennies du II^e^ siècle av. J.-C.

[14] Hérodote (*Histoires* II, 85–90) témoigne de l'extension des pratiques funéraires grâce à la mise au point, à son époque, de techniques de momification simplifiées et moins coûteuses que la technique très élaborée de la fin du II^e^ millénaire. L'authenticité de ses affirmations a pu être vérifiée sur le terrain ; cf. F. Dunand et R. Lichtenberg, *Mummies and Death in Egypt* (Ithaca and London 2006) 72–75, 94–96 (le texte, traduit par D. Lorton, a été fortement amélioré par rapport à la version française publiée en 1998).

[15] Sur cette question, assez mal connue, du financement des monuments cultuels, cf. J. Quaegebeur, Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique, dans : E. Lipinski (éd.), *State and Economy in the Ancient Near East* II, OLA 6 (Louvain 1979) 713–715. Faut-il rappeler qu'assurer la présence des dieux sur terre en édifiant leurs « maisons » était un devoir essentiel du pharaon ?

[16] Cf. H. Junker, *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä* (Vienne 1958) 169.

D'autres apparitions et oracles rendus par la déesse, cette fois dans des affaires privées, sont mentionnés dans les archives de Hor, et c'est loin d'être exceptionnel. Ces interventions peuvent être « spontanées » ou, plus souvent, répondre à une demande du fidèle. Les expressions de la piété personnelle à l'égard d'Isis sont extrêmement nombreuses et diverses, et tout d'abord dans le cadre des temples. Il faut redire que la visite au temple est une pratique extrêmement répandue, dans l'Égypte ptolémaïque et romaine. En témoignent les innombrables empreintes laissées par les doigts des visiteurs qui grattaient les murs, peut-être par simple dévotion, peut-être pour emporter un peu de poussière sacrée, comme on recueille de l'eau de Lourdes. En témoignent encore plus clairement les graffiti inscrits par les fidèles (ou lorsqu'ils ne savaient pas écrire, par des prêtres) dans tous les endroits dont l'accès leur était permis : les pylônes, les portes, les bases de colonnes… À Philae, la paroi extérieure du I^{er} pylône, côté Sud, est couverte de graffiti laissés par les visiteurs. Certains sont des notables, hauts fonctionnaires en tournée d'inspection dans la région, mais beaucoup d'autres sont de simples particuliers dont les noms sont pour nous tout à fait obscurs.[19] Les formules employées se limitent souvent à un acte d'adoration, *proskynema*, qui peut impliquer la famille et les amis du dédicant, mais les « intentions de prière » nous sont connues par d'autres documents, comme les hymnes à Isis inscrits en grec sur les pilastres d'entrée de son temple à Narmouthis, au Fayoum.[20] Ce qu'on lui demande, ce sont de bonnes récoltes, des enfants, sa protection dans une situation difficile ; c'est aussi, souvent, une guérison. Dès l'époque pharaonique, Isis intervenait en tant que « grande magicienne » dans des formules médico-magiques.[21] À l'époque ptolémaïque, cette fonction guérisseuse est bien attestée : un des hymnes de Narmouthis affirme que « tous ceux qui ont reçu du sort des maladies mortelles, lorsqu'ils [la] prient, retrouvent rapidement la vie qu'[elle] donne ».[22] En écho, un texte de Diodore rapporte qu'elle intervient souvent dans des songes pour secourir les malades et qu'elle aurait inventé de nombreux remèdes.[23] Cette affirmation est confirmée par un document des archives de Hor, où est mentionné un « remède » qu'Isis aurait fait pour « la Reine », en l'occurrence Cléopâtre II.[24] On sait par ailleurs que des malades pouvaient aller se faire soigner dans les temples d'Isis.[25]

---

[17] Cf. *Egypt's sunken treasures* n^{o} 25, 106–108.

[18] Ray, *Archive of Hor* textes 1–4, 7–32.

[19] A. et E. Bernand, *Les inscriptions grecques de Philae* I–II (Paris 1969).

La diffusion des images d'Isis à d'innombrables exemplaires et sur des supports très divers, au cours du I^er^ millénaire et jusqu'à la fin de l'époque romaine, est également un témoignage de la dévotion à son égard. Généralement de petit format, en pierre, en bronze, en faïence, et surtout, à partir du III^e^ siècle av. J.-C., en terre cuite moulée, elles ont pu être déposées par les fidèles dans les sanctuaires d'Isis à titre d'offrandes ou d'ex voto. Mais les figurines en terre cuite, qui ont essentiellement été retrouvées dans les habitations et dans les tombes, et pratiquement jamais dans les temples, devaient être conservées chez eux par les fidèles, comme des « images de piété » devant lesquelles ils priaient.[26] Par ailleurs, fabriquées en quantités industrielles à partir de moules réutilisables et d'un matériau bon marché, l'argile, elles devaient être à la portée de beaucoup de gens, même si leurs moyens étaient modestes. Une image particulièrement répandue, sous forme de statuettes ou sous forme d'amulettes, est celle d'Isis allaitant Harpocrate ; on peut penser qu'elles étaient particulièrement, mais non exclusivement, à destination d'une clientèle féminine.

---

[20] E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine* (Paris 1969) n° 175, 631 sq. ; Vanderlip, *Isidorus.*

[21] Cf. J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts* (Leyde 1978) ; H.W. Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche* (Stuttgart 2005). Le nom et la légende d'Isis sont encore évoqués dans formules médico-magiques en copte ; cf. M. Meyer et R. Smith, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power* (San Francisco 1994) n° 43, 47–49.

[22] Hymne II, 7–8 ; cf. supra n. 16.

[23] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I, XXV, 2–6.

[24] Ray, *Archive of Hor* texte 28, 97–98. Le texte est à ce point mutilé qu'il est impossible de savoir dans quelles circonstances et sous quelle forme le « remède » a été procuré par la déesse.

[25] Cf. le cas du fermier Haryotès, à Kerkéosiris, « en traitement dans le grand temple d'Isis à cause de la maladie qui [lui] est survenue », *P. Teb.* 44 (114 av. J.-C.). Sur le rapport des dieux égyptiens à la maladie, cf. F. Dunand, La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive), *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006) 4–24.

À l'aide de multiples témoignages, on peut inventorier les expressions diverses de la « piété isiaque ». Mais a-t-elle quoi que ce soit de spécifique ? Les mêmes pratiques se retrouvent dans d'autres contextes cultuels. Les graffiti avec formule de prière sont particulièrement nombreux dans le temple—désaffecté—de Séthi I^er^ à Abydos ;[27] on en trouve dans toute l'Égypte, y compris dans des petits sanctuaires locaux du Fayoum, et jusque dans les tombes de la Vallée des Rois, où on rencontre même des prières chrétiennes.[28] Les demandes d'oracles peuvent s'adresser à Isis, mais plus souvent encore (à en juger par les documents conservés) à Sarapis et aux dieux crocodiles du Fayoum. On va chercher la guérison auprès d'Isis, mais tout autant auprès de Sarapis à Canope ou à Oxyrhynchos,[29] ou auprès de la triade des guérisseurs de Deir el-Bahari, Imhotep, Amenhotep et Hygie,[30] ou près du temple de Hathor à Dendara.[31]

En ce qui concerne l'iconographie, celle d'Isis, à l'époque tardive, est peut-être plus riche que celle de bien d'autres divinités, mais cela dépend des supports. Parmi les statuettes en terre cuite moulée, quelques dieux égyptiens seulement sont présents, Isis, bien entendu, et Bès, mais l'image la plus répandue est de très loin celle d'Harpocrate.[32] On peut évidemment considérer qu'il est en rapport étroit avec la figure d'Isis ; mais l'extrême popularité de ses images révèle surtout l'importance aux yeux des fidèles d'un dieu protecteur de la petite enfance, dont la place dans la religion officielle se développe parallèlement avec le culte pratiqué à cette époque dans les mammisis. En revanche, parmi les « petits bronzes », dont la production reste très importante à l'époque ptolémaïque, et qui probablement étaient surtout utilisés comme ex-voto, tout l'éventail des dieux et des animaux dits « sacrés » est représenté. Ces derniers sont particulièrement présents dans le répertoire des amulettes.

---

[26] Les figurines en terre cuite de l'Égypte ptolémaïque et romaine ont de nouveau suscité l'intérêt depuis quelques années ; à côté de nombreuses publications de collections ou de musées, cf. G. Nachtergael, Les terres cuites « du Fayoum » dans les maisons de l'Égypte romaine, *CdÉ* 60 (1985) 287–336. Sur l'intérêt de ces figurines comme documents de la piété personnelle, cf. F. Dunand, Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine, dans : H.G. Kippenberg *et al.* (éds.), *Visible Religion. Annual for religious iconography* III. *Popular Religion* (Leyde 1984) 18–42.

[27] Cf. P. Perdrizet et G. Lefebvre, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos* (Nancy 1919).

[28] Sur ces visites pieuses, cf. F. Dunand, Lieu sacré païen et lieu sacré chrétien, autour des pèlerinages, dans : F. Boespflug et F. Dunand, *Le comparatisme en histoire des religions* (Paris 1997) 239–258.

[29] Sur les guérisons au Sarapieion de Canope, cf. Strabon, *Géographie* XVII, 17. Une consultation au Sarapieion d'Oxyrhynchos, *P. Oxy.* 3078 (époque impériale).

[30] Sur le petit sanctuaire des dieux guérisseurs, cf. E. Laskowska-Kuszal, *Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el Bahari* (Varsovie 1984) ; les graffiti dans A. Bataille, *Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari* (Le Caire 1951).

[31] F. Daumas, Le Sanatorium de Dendara, *BIFAO* 56 (1957) 35–57.

Qu'il s'agisse des liturgies officielles des temples ou des manifestations—moins connues, plus difficiles d'accès—de la piété personnelle, rien ne permet de penser qu'Isis, dans l'Égypte ptolémaïque et romaine, occupe une place différente de celle des autres dieux. Ce sont la même vision du monde, la même conception des relations entre hommes et dieux qui s'expriment à travers les pratiques cultuelles, quel que soit le dieu auquel elles s'adressent.

Par ailleurs, les images d'Isis, à cette époque, sont souvent très différentes des images officielles, et ses temples ne se présentent pas tous comme des temples traditionnels. Je ne reviendrai pas sur le problème de l'« hellénisation » d'Isis, qui me paraît être dans une large mesure un faux problème.[33] Il est évident que des images nouvelles de la déesse ont été créées dès le III^{e} siècle av. J.-C. Ces images empruntent souvent des attributs symboliques au monde grec, comme la corne d'abondance ou les épis de blé des divinités liées à la fertilité, de même que, dans le cas d'autres dieux égyptiens comme Horus ou Sobek, elles empruntent au monde « oriental » la couronne de rayons des dieux solaires.[34] Qu'il y ait, dans une société « multiculturelle », coexistence d'images diverses d'une même divinité n'est pas en soi quelque chose de surprenant. De toutes façons, en Égypte même, et de longue date, on pouvait figurer un dieu, sur un même monument, sous des formes plurielles (humaine, animale, hybride) qui n'étaient manifestement pas senties comme contradictoires. Que certaines images d'Isis se rapprochent plutôt de celles d'une Déméter grecque ou d'une Aphrodite orientalisante ne signifie pas qu'on a affaire à une déesse nouvelle, « syncrétiste »… Par ailleurs, certaines de ces images, tout en comportant des éléments d'origine étrangère, se réfèrent clairement à une théologie égyptienne. Sur une petite stèle en calcaire conservée au Musée de Turin, Isis, nue, est figurée agenouillée sur deux crocodiles se chevauchant, à l'intérieur d'un petit temple à linteau décoré du disque solaire et d'une frise d'uraeus ; elle serre des deux mains ses cheveux dénoués—mais surmontés de la couronne à cornes, disque et plumes—dans le geste attribué traditionnellement à l'Aphrodite anadyomène…[35] La nudité, le geste renvoient bien sûr à Aphrodite, mais le temple est celui d'une déesse égyptienne, et la présence des crocodiles suggère une double interprétation : image à valeur apotropaïque, comme les stèles d'Horus sur les crocodiles, ou la statue d'Isis de Ras el Soda,[36] ou bien évocation du lien entre Isis et Neith « nourrice des crocodiles ».[37]

---

[32] Cf. Dunand, *Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine*.

[33] F. Dunand, Signification et limites de l'"hellénisation' d'Isis, dans : *Granda Dea* 7–16.

[34] Cf., sur ce point, G. Tallet, *Les métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine. Perspectives iconographiques sur l'hellénisme égyptien*, à paraître dans la série RGRW (Leyde-Cologne-New York).

Dans les documents de langue grecque, le fait qu'une divinité authentiquement égyptienne soit désignée sous un nom grec n'implique pas qu'elle a été « hellénisée », mais relève bien plutôt du processus de « traduction » des réalités égyptiennes déjà attesté chez Hérodote, en ce qui concerne les noms des dieux. Ainsi le temple de Hathor de Deir el Medina est désigné dans un document grec comme « temple d'Aphrodite appelée Hathur Nouemontesema » :[38] or les images et les textes relatifs à la déesse de Deir el Medina n'indiquent en aucune façon qu'elle ait pu être « hellénisée ».

Mais on doit bien admettre que les changements intervenus dans les images d'Isis à l'époque ptolémaïque traduisent, pour le moins, une extension de sa popularité auprès de couches nouvelles de la population égyptienne, à savoir les immigrants venus des régions grecques, ou hellénisées de longue date, du bassin méditerranéen. A-t-elle été considérée, dans des milieux sacerdotaux, comme plus susceptible que d'autres d'attirer des fidèles non égyptiens ? C'est tout le problème de l'origine des arétalogies en grec, qui ont diffusé son image de la Cyrénaïque jusqu'à la Thrace. S'il reste difficile de prouver l'existence d'un *Urtext* memphite, affirmée par le préambule de la version retrouvée à Kymè,[39] il est clair cependant que nombre de pouvoirs et d'aspects qui lui sont attribués dans les arétalogies sont déjà spécifiés dans les textes des temples, en particulier à Philae.[40] Par ailleurs, les hymnes inscrits sur les pilastres du temple d'Isis de Narmouthis relèvent incontestablement d'une « propagande sacerdotale » à destination des gens de langue grecque.[41] Très explicitement, les derniers vers du IV^e^ hymne nous informent que l'auteur, un certain Isidôros, étant « informé de façon sûre par des hommes qui rapportent ce qu'ils savent, après avoir [lui-même] inscrit tous ces faits, [a] expliqué aux Grecs le pouvoir du dieu et du roi ».[42] Les personnages évoqués le roi Amennémès III, encore objet d'un culte au Fayoum à l'époque ptolémaïque, et son « père » divin, le dieu crocodile Souchos, associé à Isis à Narmouthis. Mais les quatre hymnes sont essentiellement consacrés à exalter les pouvoirs d'Isis, dont il est affirmé que « tous les hommes qui vivent sur la terre infinie » la connaissent et la révèrent.[43] Un autre exemple de cette volonté d'affirmer l'universalité de la déesse est la grande « litanie d'Oxyrhynchos », qui, à l'époque impériale, énumère toutes les localités d'Égypte—et d'ailleurs—dans lesquelles Isis reçoit un culte, avec les épithètes sous lesquelles elle est invoquée.[44] On a beaucoup discuté, dans le passé, autour de ce que S. Morenz qualifiait de « sogenannte Isismission », nombre de savants rejetant la possibilité même de prosélytisme de la part du clergé égyptien.[45] Il est à mon sens impossible de prouver que des prêtres égyptiens aient cherché à propager hors d'Égypte le culte d'Isis et des dieux auxquels elle est associée. En revanche, en Égypte, on a pu rédiger en milieu sacerdotal des textes de caractère didactique, dirons-nous, avec comme objectif de faire connaître aux nouveaux arrivants ce qu'était la déesse, une des plus importantes du pays, et par conséquent d'attirer de nouveaux fidèles dans ses temples. Les récits de miracles conservés dans les archives de certains sanctuaires avaient probablement un objectif tout à fait comparable.[46]

---

[35] Cf. *Iside* n° II.37, 66. S. Donadoni relève que le geste attribué à Isis est celui de l'Aphrodite de Rhodes. De nombreuses figurines égyptiennes en terre cuite le reprennent ; cf. F. Dunand, *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes (Paris 1990) n° 364–368.

[36] Isis, debout, de style « hellénisé », appuie le pied gauche sur un petit crocodile ; la statue a été retrouvée dans le petit temple édifié vers 140/150 apr. J.-C. en l'honneur d'Isis par un certain Isidôros, « sauvé » par elle au cours d'un accident, sur la côte à l'Est d'Alexandrie. Alexandrie, Musée de la Bibliothèque.

[37] Cf. R. El-Sayed, *La déesse Neith de Saïs*, BdE 86 (Le Caire 1982).

[38] *P.S.I.* 1016, 16–37 (129 av. J.-C.).

---

[39] Kymè, 3–4 : « J'ai écrit ceci d'après la stèle de Memphis, celle qui est près du temple d'Héphaïstos (Ptah)… ». Cf. J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (Uppsala 1968), qui s'est efforcé de mettre en lumière le « climat religieux », peut-être effectivement memphite, dans lequel des textes de ce type ont pu être élaborés.

[40] D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien* (Berlin 1961), avait déjà relevé toute une série de concordances entre les arétalogies et les textes égyptiens, voire d'emprunts à ceux-ci, sans cependant aller jusqu'à affirmer une « origine égyptienne » de cette littérature.

[41] Cf. supra, n. 16.

[42] Hymne IV, v. 37–39.

[43] Hymne I, v. 14–24.

[44] *P. Oxy.* 1380 (II^e^ s. apr. J.-C.).

Mais, de toute façon, l'existence probable en Égypte d'une propagande orchestrée autour d'Isis n'implique pas l'élaboration d'un système religieux qui lui serait propre… On peut rappeler, par ailleurs, que ce n'est pas non plus le cas hors d'Égypte. En Grèce, à Rome, le culte d'Isis, comme celui des autres dieux égyptiens, paraît fonctionner dans un premier temps à l'intérieur du cadre privé des associations cultuelles, en marge des systèmes religieux dominants, avant d'être reconnu officiellement et intégré à ces derniers. L'adhésion à ce culte, qui repose certainement sur un choix individuel, n'entre pas en concurrence avec l'appartenance normale à la religion officielle de la cité ou de l'Empire. La souplesse des systèmes polythéistes permettait d'adresser sa dévotion à un dieu sans exclure les autres, même s'il appartenait à un univers religieux différent. Rien n'indique qu'en choisissant de s'adresser à Isis les fidèles avaient conscience d'adhérer à un système tout autre que celui de la religion traditionnelle, grecque ou romaine, dans laquelle ils étaient nés.

Reste la question controversée des mystères qu'on désigne souvent indifféremment comme « égyptiens » ou « isiaques », et, dans ce cas, de l'engagement éventuel des initiés dans une « religion » de type nouveau.[47] Si l'on en juge par le seul témoignage explicite les concernant, celui du roman d'Apulée, l'initiation à ces mystères pourrait bien impliquer une « conversion » de l'individu. Lucius, le héros du roman, après l'initiation, devient un homme nouveau, *renatus* ;[48] c'est parce qu'il a affronté une « mort volontaire » (une descente dans un lieu souterrain ? un simulacre d'ensevelissement ?) qu'il a obtenu la grâce de cette nouvelle naissance. La « conversion » n'implique pas un renoncement au monde : Lucius continue à vivre de sa profession d'avocat, et même avec encore plus de succès qu'auparavant, puisqu'il est désormais sous la bienveillante protection d'Isis et d'Osiris, aux mystères duquel (différents de ceux d'Isis ?) il a également été initié. Mais il est clair que cette conversion implique pour lui de nouvelles obligations religieuses : il va prier tous les jours à l'Isieion du Champ de Mars, il entre au collège des pastophores, il se rase le crâne… S'est-il pour autant consacré exclusivement au culte des dieux égyptiens, abandonnant toute autre pratique ? On ne peut pas le déduire du texte d'Apulée. L'expérience que vit Lucius est incontestablement une expérience religieuse singulière ; mais le fait-elle accéder à une sphère religieuse nouvelle, à ce qu'on pourrait appeler, alors, la « religion isiaque » ? Rien n'est moins sûr.

---

[45] S. Morenz, Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 111 (1961) 432–436.

[46] Cf. le témoignage de Strabon sur le Sarapieion de Canope, XVII, 1, 17 : à Canope, au temple de Sarapis, « certains consignent par écrit les guérisons, d'autres les preuves de l'efficacité de l'oracle de Sarapis ».

[47] La question des mystères a fait couler beaucoup d'encre. Depuis mon essai de synthèse, publié il y a plus de trente ans sous le titre Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine, dans : F. Dunand *et al.*, *Mystères et syncrétisme*, Études d'Histoire des religions 2 (Paris 1975) 9–62, il ne semble pas que des avancées substantielles aient été faites. Cf. les mises au point de M. Malaise, Contenu et effets de l'initiation isiaque, *L'Antiquité Classique* 50 (1981) 483-498 et Burkert, *Ancient*

Les bienfaits de l'initiation sont de deux ordres : délivrance des liens de la nécessité, d'une part, du fait qu'Isis, puissance supérieure au destin, place celui qu'elle a « appelé » à l'abri des coups du sort ; délivrance de « l'effroi quotidien de la mort » (selon l'expression d'Apulée), puisqu'elle lui promet d'accéder dans l'au-delà à une vie bienheureuse. Dans les deux cas, il y avait là quelque chose de nouveau pour ceux qui avaient jusqu'alors cherché un sens à leur existence dans le cadre des religions traditionnelles grecque et romaine. Le poids du destin—auquel les dieux mêmes sont soumis, dans une tradition grecque qui remonte à l'époque archaïque—apparaît comme une source d'angoisse très répandue à l'époque hellénistique et à l'époque impériale ; en témoignent les héros des romans grecs (et Lucius lui-même), sans cesse en proie aux vicissitudes de la fortune. Quant à cette

---

Mystery Cults, et les quelques pages consacrées à ce thème par L. Kákosy, Riti iniziatici e misteri nel culto isiaco, dans : *Iside* 148–150. La plupart des auteurs se contentent de reprendre le texte d'Apulée, dont les informations volontairement brèves et ambiguës, concernant l'initiation proprement dite, peuvent donner matière à des interprétations diverses.

[48] Apulée, *Métamorphoses* XI, 21.

peur fondamentale qui est celle de la mort, les religions officielles n'y apportaient guère de réponse satisfaisante.

Or ces deux questions angoissantes trouvaient une solution dans le cadre de la religion égyptienne traditionnelle. La notion d'un destin auquel les dieux et les hommes seraient soumis de manière inéluctable ne paraît pas avoir de place dans la vision du monde égyptienne. S'il existe bien la notion d'un temps de vie imparti aux hommes sur terre, les dieux peuvent intervenir pour le modifier : un texte de Philae dit d'Isis qu'elle « prolonge les années de celui qui lui est dévoué ». Dans cette vision du monde non déterministe, il est affirmé que l'homme est « dans la main des dieux », mais qu'il demeure libre d'agir conformément ou non à l'ordre de Maât. Quant à la notion d'une deuxième vie après la mort, bienheureuse, en compagnie des dieux, faut-il rappeler que depuis le Moyen Empire au moins elle est promise à tout défunt qui aura pu bénéficier des rites funéraires et devenir un Osiris ? Sans doute à cette époque la promesse n'était-elle réellement proposée qu'à un nombre restreint de privilégiés.[49] Mais au cours du I^{er} millénaire av. J.-C. les rituels funéraires sont manifestement à la portée de catégories de population qui n'y avaient pas accès précédemment. Aux époques ptolémaïque et romaine, un nombre considérable de gens bénéficient de la momification, c'est-à-dire de la condition première de la survie.

A-t-on célébré en Égypte des « mystères isiaques », c'est-à-dire des cérémonies au cours desquelles un individu subissait des épreuves et recevait une « révélation » lui permettant d'accéder à une expérience religieuse qui n'était pas à la portée de tous ? On n'en a pas la preuve formelle ; inscriptions et papyrus sont singulièrement muets à cet égard.[50] Plusieurs textes de Plutarque mentionnent des *orgia* et des *teletai* d'Isis et d'Osiris en Égypte,[51] mais on ne peut pas exclure que ces termes désignent, de même que le terme *mysteria* chez Hérodote, les rites secrets que seuls les prêtres peuvent accomplir, en particulier ceux qui commémorent la « passion » d'Osiris. En revanche—mais à une époque très tardive—un texte d'Héliodore affirme que les prêtres égyptiens ne donnent aux « profanes » qu'une « instruction sommaire », alors qu'ils révèlent aux seuls « initiés du plus haut degré » le véritable sens, caché, de la légende osirienne…[52] D'autre part, la tunique peinte retrouvée dans une tombe de Saqqara, dont les motifs évoquent de plusieurs manières l'union d'Isis et d'Osiris, pourrait bien être un vêtement liturgique utilisé dans une cérémonie d'initiation.[53] Quoi qu'il en soit, telle qu'elle était célébrée hors d'Égypte, l'initiation aux mystères égyptiens ne promettait en fait à l'individu, au prix d'un engagement personnel au service des dieux, rien d'autre que ce à quoi tout homme avait droit en Égypte, à condition qu'ait été célébré pour lui le rituel des funérailles : l'accès à une deuxième vie bienheureuse en compagnie des dieux du monde des morts. La doctrine enseignée aux initiés—Lucius est « instruit » par le grand-prêtre—a pu s'accompagner d'une représentation de la mort et de la résurrection d'Osiris, voire de l'imitation par le myste lui-même de la « passion » du dieu, cette « mort volontaire » qu'évoque Apulée. Nous n'en saurons pas plus. Mais évidemment on pense aux rites « mystérieux » des fêtes égyptiennes de Choiak qu'évoquent les textes de Dendara, au « travail secret » accompli à cette occasion par les prêtres.[54] Au centre de ces rites, il y a bien la mort et la résurrection d'Osiris, promesse de vie renouvelée pour tous les hommes ; mais le « mystère » réside dans une connaissance réservée aux prêtres chargés d'accomplir les rites, et non dans une révélation accordée à des fidèles choisis.

---

[49] Cf., sur la soi-disant « démocratisation » des rites funéraires au Moyen Empire, H. Willems, *Les Textes des Sarcophages et la démocratie. Éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien* (Paris 2006), en particulier 149–172.

[50] La « litanie d'Oxyrhynchos » indique qu'Isis, à Saïs, a reçu l'épithète cultuelle de *teleia*, « initiatrice », *P. Oxy.* 1380, 32–33. Il est impossible de savoir si cela correspond réellement à une pratique cultuelle ; mais une tradition rapportée par Plutarque, *De Iside* § 9, place à Saïs une inscription évoquant le caractère secret du savoir concernant Isis.

[51] Plutarque, *De Iside* § 27 ; frgt. 133 ap. Theodoret, T. Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae* (Bonn 1922) 267 ; *De Daedalis Plataeensibus*, ap. Eusèbe, Hopfner, *Fontes* 266–267.

On doit bien admettre que, dans le cadre de l'initiation aux mystères égyptiens, un sens nouveau était donné à l'existence du myste, par la promesse d'une vie bienheureuse dans l'au-delà, mais ce sens et cette promesse n'étaient pas différents de ceux que, à la même époque, la religion égyptienne proposait à tous ceux qui la pratiquaient. Que, pour certains, la démarche de l'initiation ait représenté une « conversion », c'est très probable. Mais on se souviendra qu'à l'époque impériale certains individus ont « collectionné » les initiations : c'est le cas d'Apulée lui-même, qui, dans son *Apologie*, dit avoir été initié en Grèce à différents mystères.[55] Rechercher les différentes réponses possibles aux difficultés et aux angoisses de l'existence a pu constituer une démarche justifiée par « l'amour de la vérité et la piété envers les dieux », comme dit Apulée ; cette démarche paraît en tout cas en contradiction avec l'idée d'un engagement exclusif au service d'une divinité.

---

[52] Héliodore, *Les Éthiopiques* IX, 9, trad. P. Grimal, dans : *Romans grecs et latins*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris 1958) 739–740. La date de rédaction du roman d'Héliodore est controversée ; en tout état de cause, elle ne peut pas être antérieure au milieu du III^{e} siècle apr. J.-C.

[53] P. Perdrizet, La tunique liturgique historiée de Saqqarah, *Monuments Piot* 34 (1934) 97–128. Cf., récemment, G. Tallet, La fabrique des rites en Égypte gréco-romaine. Réflexions sur la tunique historiée de Saqqara, dans : G. Gorre et P. Kostmann (éds.), *Actes de la seconde table-ronde de l'association Aigyptos, 21 juin 2009* (Paris) à paraître.

[54] Cf. la traduction par S. Cauville des textes relatifs aux cérémonies de Choiak dans : ead., *Dendara. Les chapelles osiriennes* I-III, BdE 117–119 (Le Caire 1997).

Peut-être serait-il nécessaire, à cette lumière, de remettre en perspective la documentation concernant le culte d'Isis. Plus que d'autres, la figure de la déesse, dès l'Antiquité, a revêtu une dimension mythique exceptionnelle, au point de devenir, chez les philosophes de l'époque impériale, la mère universelle et l'incarnation de la sagesse. La diffusion de son culte, depuis un modeste sanctuaire du Delta, à travers toute l'Égypte, puis dans tout le bassin méditerranéen, est également un phénomène remarquable et plutôt exceptionnel. Mais les réponses qu'elle apporte aux attentes des fidèles, d'autres dieux les apportent également, et plusieurs protections valent mieux qu'une, lorsqu'on est à la recherche d'une certitude ou d'un réconfort… L'inscription de Sansnos, à Kalabscha, ne prescrit-elle pas, comme une forme supérieure de piété, d'honorer « tous les dieux » en rendant visite à leurs temples ?[56] En Égypte, aux époques ptolémaïque et romaine, le culte d'Isis était l'un des nombreux cultes officiels, dont les uns n'avaient sans doute qu'une audience locale, alors que d'autres étaient célébrés dans de nombreux temples et dans tout le pays. Dans sa dimension privée, ce culte a dû représenter pour les hommes et les femmes de ce temps un choix possible, sans exclusive, au même titre que la dévotion à l'égard d'autres dieux ressentis, eux aussi, à la même époque, comme suprêmement puissants et suprêmement bienveillants.

---

[55] Apulée, *Apologie* 55, 9.

[56] H. Gauthier, *Le temple de Kalabchah* I (Le Caire 1911) 195 et 200.

HOW DO YOU WANT YOUR GODDESS? FROM THE GALJUB HOARD TO A GENERAL VISION ON RELIGIOUS CHOICE IN HELLENISTIC AND ROMAN EGYPT

Frederick G. Naerebout

One can easily dream up a scene somewhere in Hellenistic Egypt where a customer comes into a silversmith's shop and wants to have a clothes' pin crowned with a statuette, preferably a divinity.[1] The silversmith has a lot of fine examples to choose from. First he wants to know whether he has to get out his very nice Afrodites, his quite special Kybeles, or rather his Isides. The customer, who was making a half-hearted attempt to keep his options open, in fact has already settled for Isis. She is the all-accommodating lady, after all.[2] Then the silversmith enquires: "And how do you want your goddess, what would you like her to look like?" Because he has got several Isides in his collection: Standing, sitting, reclining—and some stylistically 'Greek', other stylistically 'Egyptian', with some cross-overs as well. It is obvious that our silversmith caters for every demand. But who are his buyers and why do they choose the one and not the other? And could this little vignette that I have just drawn point us in the direction of how multicultural Egypt should be understood?

The Galjub Hoard and other Ensembles

Do we have evidence for craftsmen and tradesmen who catered for different tastes? Might it not have been the case that you would have to make the rounds, along specialists in Greek stuff, Egyptian stuff, the one style or the other? Not necessarily: there is a case to be made for the existence of 'one-stop shops'. At an unknown date, probably around 1912–1913, a large collection of small bronzes was found buried at Galjub (Qalyub) amongst ancient (?) house ruins, 16 kilometres to the north of Cairo. The discovery was made by a local farmer, and no archaeologist was present. We do not know of any detail: all that was reported at the time were the findspot and the fact that the bronzes were found together sealed in a big vessel. Alas, that vessel was not preserved with the bronzes.[3] In November 1913 all of the bronzes, except for one, were bought from the dealer Tano in Cairo, where they had ended up, by Dr. Wilhelm Pelizaeus, a German businessman and collector of antiquities. The 106 bronzes and a set of tools which he acquired are now in the museum in Hildesheim that carries Pelizaeus' name.[4]

---

[1] For such a pin, see R. Higgins, *Greek and Roman jewellery* (Berkeley 1980^2) plate 53G: Syria, 2nd c. BC = F.H. Marshall, *Catalogue of jewellery, Greek, Etruscan and Roman, in the Department of Antiquities, British Museum* (London 1911) n° 3034.

[2] R.E. Witt, *Isis in the ancient world* (Baltimore 1971) 112.

The Galjub hoard consists of a range of different objects: small statuettes, intended to crown pins, relief plaques, mainly medallion shape, and so on. The bronzes and tools certainly belong together: their exceptional good preservation and the original patina shared by all pieces really leave no other possibility. Also as far as the nature of the objects is concerned, it makes sense to consider them as a coherent ensemble, as we will see below. Albert Ippel, who published the bronzes in 1922, dated them to around 200 BC or earlier, and has described this ensemble as—I quote the subtitle of his book—"Modelle eines hellenistischen Goldschmieds".[5] Hardly anybody up to now has contradicted Ippel's interpretation, which finds support not only in the bronze statuettes, plaques and so on, but of course also in the typical gold- or silversmith's tools included in the find.[6] Obviously, this set of bronze models and tools is of the utmost importance for the study of ancient handicraft. The material has been studied intensively from this perspective.[7] The outcome of Ippel's research was that the objects in the hoard are largely casts in bronze of wax models which in that way gained a permanency that made them easy to keep or transport.[8] What is particularly striking is the modular nature of the material: bodies and heads and bits of dress and so on can be seen to have been separate elements that could easily be recombined into new creations.

---

[3] H. Kayser, *Das Pelizaeus-Museum in Hildesheim*, Kulturgeschichtliche Museen in Deutschland 9 (Hamburg 1966) 34, speaks of the 'ruins of the house of a goldsmith' as the findspot of the vessel. This would seem to be a good example of 'hineininterpretieren', but no more than that. Why would a goldsmith bury his tools in his own house, and never retrieve them? As so often, the lack of an archaeological context leaves us with only half a story or less.

[4] Inventory numbers 2250–2355.

[5] A. Ippel, *Der Bronzefund von Galjûb. Modelle eines hellenistischen Goldschmieds* (Berlin 1922).

[6] Some interpretative doubts concerning individual objects are expressed by Higgins, *Greek and Roman jewellery* 156 (who agrees that this is part of a goldsmith's stock-in-trade). On the dating of the Galjub hoard there is some difference of opinion: A.W. Lawrence, Greek sculpture in Ptolemaic Egypt, *JEA* 10 (1925) 179–190, here 188–189, argues for the end of the 2nd c. BC. Kayser, *Das Pelizaeus-Museum* 34, also dates the bronzes to the late 2nd c., cf. id., *Die ägyptischen Altertümer im Roemer-Pelizaeus-Museum in Hildesheim* (Hildesheim 1973) 138–141. G. Grimm, in his catalogue entry in D. Wildung & G. Grimm (eds.), *Götter und Pharaonen* (Hildesheim 1979) 195A-D (with excellent colour pictures of four Galjub items; in the Roemer- und Pelizaeus-Museum edition of this catalogue only) returns to the 2nd half of the 3rd c. BC, as do the entries on some of the bronzes by Hildesheim staff in http://www.globalegyptianmuseum.org/. Whether the bronzes have to be dated to around 200 or

What interests me about the Galjub hoard is not the technique, but the presence of both traditionally Greek motifs and those of a more traditionally Egyptian character.[9] The items in the hoard belonged to a silversmith who could provide you with both Isis and Afrodite, Horus and Herakles. All are in a 'Greek style', however, with the (usual) exception of the images of the god Bes.[10] Indeed, if not used to

---

to around 100 is of little consequence for my main argument—the stilistic basis for the dating will probably remain inconclusive. Cf. infra n. 15.

[7] A few examples: G. Roeder & A. Ippel, *Die Denkmäler des Pelizaeus-Museums zu Hildesheim*, Kunst und Altertum 3 (Berlin 1921) 153–157; A. Ippel, *Guss und Treibarbeit in Silber. Untersuchungen zu antiken Modellabgüssen des Pelizaeus-Museums* (Berlin/Leipzig 1937); M.Y. Treister (ed. by J. Hargrave), *Hammering techniques in Greek and Roman jewellery and toreutics* (Leiden 2001). This should be seen in the context of parallel finds, especially of plaster casts (casts of wax models, or of finished metal work). Again a small selection of titles, with a relevance to the Egyptian material: C.C. Edgar, *Greek Moulds,* Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 8 (Cairo 1903); F. Burkhalter, Moulages en plâtre antiques et toureutique alexandrine, in: N. Bonacasa & A. Di Vita (eds.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano: studi in onore di Achille Adriani* 2 (Rome 1984) 334–347—and some other articles in the same volume; M. Seif El-Din, The Gayer-Anderson collection of plaster moulds in the Graeco-Roman Museum of Alexandria, in: *Commerce et artisanat* 165–204.

[8] But some may be so-called cores: three-dimensional images that a sheet of gold or silver could be hammered or rubbed over. Cf. Higgins, *Greek and Roman jewellery* 14.

[9] Named subjects in Ippel, *Der Bronzefund*: Afrodite, Apollo, Artemis, Attis, Chiron, Dionysos, Eros, Helios, Herakles, Hore, Hygieia (?), Kybele, Mousai (?), Nike, Psyche, maenads, satyr; Bes, Horus, Isis, Patakoi (dwarfs), Sarapis, sphinx. The modular nature of the material, just mentioned, seems to open up further avenues for turning a 'Greek' statuette into an 'Egyptian' one and vice versa: the reclining Isis (inv. 2260, Ippel, *Der Bronzefund* Plate II.18) who does not recline on anything, is much akin to the Kybele on the back of a lion (2268–2269, ibid., Plate I.1–2). The Kybele 2269 is composed of separately modelled parts, viz. the head, the torso, the legs, the head and forequarters of the lion, and the hindquarters of the lion. Changing the head and torso would turn Kybele into Isis, the lion could be made into a sphinx (as Ippel already suggested, *Der Bronzefund* 38).

[10] When Ippel (*Der Bronzefund* 86) speaks of one third of all items as having "zweifellos ägyptisches Gepräge", he means to say: showing Egyptian motifs and, according to him most likely of Alexandrian provenance or inspiration, but *not* in a traditional

illuminate issues of ancient handicraft, the Galjub bronzes have been discussed in order to stress their 'Greekness'. Hellenistic or Roman period *Kleinkunst* is usually regarded as 'Greco-Roman' without much further ado—but there are different stylistic traditions represented amongst the material, if not at Galjub, then certainly elsewhere.[11] To these not-so-Greek objects rather less attention has been paid than to the Greek style majority of items. As Günther Grimm has put it (speaking of the plaster casts of Mit-Rahine also in the Roemer-Pelizaeus-Museum): "unter den Hildesheimer Abgüsse memphitischer Toreuten finden sich auch ägyptisch geprägte Szenen, die bis jetzt weitgehend unberücksichtigt blieben".[12] Grimm here means: objects in a more or less traditional Egyptian idiom. More or less, because in artefacts dating from Hellenistic and Roman Egypt there obviously—and quite understandably—creep in 'foreign elements', that is to say: Greek style 'adulterates' Egyptian (and the other way round).[13] Such 'impure' things also did not get enough attention, because they were rejected by Egyptologists and by classical archaeologists.[14] So there are different degrees of 'Egypticity'; we will come back to that. For the time being I label everything that to my eyes is not in a 'Greek' style as being in a traditionally Egyptian idiom.[15] "To my eyes", that is very

---

Egyptian idiom. On Bes *as the exception*—always the exception—nothing in particular seems to have been published. I have left Bes out of the argument below. Cf. the essay by Y. Volokhine in this volume.

[11] In the context of the Galjub bronzes, I will limit myself to *Kleinkunst*, which really is a separate category, cf. below n. 55. In large-scale sculpture, for instance, stylistic differences have been discussed quite extensively (mainly centered on the somewhat limited question: can we see any Greek influence in sculpture in a traditional Egyptian idiom?). As far as *Kleinkunst* is concerned, there is a discrepancy between terracottas and plaster objects (mainly 'Greek' idiom) and bronzes, faience and precious metal objects (both Greek and traditionally Egyptian—also noted by F. Dunand, *Culte d'Isis ou religion isiaque* elsewhere in this volume. Especially Egyptian style terracottas and plaster objects—rare compared to bronzes—tend to be overlooked. See also the contribution by P. Ballet and G. Galliano in this volume.

[12] G. Grimm, in: *Götter und Pharaonen* nº 197C.

[13] Cf. below n. 31. A beautiful example of two-way influences, in a case of non-material culture, is Jacco Dieleman's analysis of Demotic-Greek magical handbooks, already introduced as such in my *The temple at Ras el-Soda* 545 n. 126.

[14] A. von Lieven, Ikonographie und Stil im Spannungsfeld zwischen ägyptischen Tradition und griechisch-römischen Einfluss, in: P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (eds.), *Fremdheit—Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis. Akten des Symposion des Liebighauses, Frankfurt a/M 2002/2003*, Städel-Jahrbuch, Neue Folge Band 19 (Frankfurt a/M 2004) 309–318, here 309.

[15] What Von Lieven calls the "Bandbreite des Möglichen" (*Ikonographie und Stil* 309). K. Myśliwiec, Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis,

subjectively no doubt: but it is no use speculating where the borders were drawn by contemporaries. Below I'll argue that often they did not bother to draw border lines at all.

So now we should move one step further, and include here some parallels to the Galjub bronzes where not merely Egyptian motifs are present, but where these are presented in a traditionally Egyptian style. Also, we should try to find examples where both Greek and Egyptian styles are being offered by a single producer or trader. That last requirement is alas almost impossible to fulfil. The plaster moulds and casts just mentioned, found at Mit-Rahine (Memphis) and bought by Pelizaeus in 1907 and 1912, and some later finds, come close: all seem to be from the same findspot. They date, however, from the early third century BC to the Roman period. Still, it can have been the model collection of a single workshop with a very long tradition.[16] Amongst the many moulds in a Greek style, we also find traditionally Egyptian sphinxes (two, one with a double crown), Isis, Ptah, and Hapi (?), and a female head with a huge headdress consisting of a kalathos and a uraeus, identified as Afrodite-Isis, and very Egyptianizing.[17] Some other by now well-known plaster casts from Memphis with a Hellenistic king and a Roman emperor in pharaonic guise tell the same story.[18]

---

in: *Fremdheit—Eigenheit* 463–498, tries to establish a diachrony: in the 3rd c. BC Greek and Egyptian styles were still quite separate (what is to be expected in such an early phase of culture contact); in the 2nd c. we find a 'Hellenisierung des Ägyptischen'. I would say: we see influences moving in either direction. Amongst the works illustrated in Myśliwiec the only ones with a fairly strong Egyptian stylistic character are pots decorated with relief scenes of Isis and Osiris and Egyptian crowns, from the 2nd c. BC (figs. 7–10). I would tend to see those as an 'Ägyptisierung des Hellenischen'. Dating is generally speaking a difficult task, and as far as *Kleinkunst* is concerned, only just turning away from the impressionistic exercise it always was; with surprising results. It is the Polish work at Athribis and the Japanese at Akoris that shows several terracotta types always seen as typical of the Roman period to date from the 3rd c. BC.

[16] W.A. Cheshire, *Die Gipsformen aus Memphis im Roemer-Pelizaeus-Museum zu Hildesheim* (PhD-diss. Trier 1996) 151–159.

[17] Inv. 1979 = Cheshire 12 (sphinx); 2050 = Cheshire 40 (sphinx); 1174 = Cheshire 35 (Isis); 1970 = Cheshire 38 (Ptah); 1987 = Cheshire 62 (Hapi?); 1178 = Cheshire 39 (Afrodite-Isis); cf. Cheshire, *Die Gipsformen* 159, who gives a slightly different list of Egyptianizing items.

[18] *Götter und Pharaonen* 197C (Roemer-Pelizaeus-Museum inv. 2086): pharao, 1st c. BC; and the very interesting 197D (inv. 1537): pharao sacrificing before Amun and Hathor, 1st c. AD, with the odd Greek element, but otherwise quite Egyptian, and carrying hieroglyphs (with some mistakes!) = *Cleopatra's Egypt* nº 22 = Kayser, *Die ägyptischen Altertümer* fig. 115 = A. Eggebrecht (ed.), *Pelizaeus-Museum Hildesheim.*

Other illustrative objects in an Egyptian idiom can be found amongst the terracottas of Greco-Roman Egypt. But of course the published collections will usually be of a heterogeneous provenance, such as László Török's nice catalogue of Egyptian terracottas in Hungarian museums, where we encounter some relevant items: again, sphinxes, a range of gods, and the unusual item of a model pectoral.[19] But only rarely will one be able to attribute a Greek and an Egyptian style terracotta to the same workshop.[20] Don Bailey explicitly addresses this issue in his recent British Museum catalogue, and does conclude that both styles derive from the same workshop. He then goes on to explain this with a paradigm that I think we should reject or at least be extremely careful with, i.e. the paradigm that a particular style goes with a particular ethnicity. As Bailey puts it: "the terracotta figures [of deities] in this chapter [are] products of workshops that no doubt had both Greek and Egyptian proprietors."[21] Even without entering into the question of what at a particular moment in time being Greek, or claiming to be Greek, in Egypt actually implies—a question we will come back to—, we should say that without supportive evidence the ethnicity and/or cultural background of our producers and sellers will always remain doubtful, as will other relevant aspects, like their religious affiliation. We cannot move from the objects to their makers and purveyors. What we can do, is move in the other direction, to the clientele.

The evidence presented does not add up to much, but it is something. There is some case to be made for producers/traders catering to different tastes—whatever may have directed these tastes. In trying to

---

Die ägyptische Sammlung, Hildesheim (Mainz 1993) fig. 106. Greek elements, but otherwise quite Egyptian, with hieroglyphs (some mistakes).

[19] Török, *Hellenistic and Roman terracottas* 1 (model pectoral), 6 (Apis protome), 26–28 (Beset, Bes-child), 55–98 (Harpokrates), 100 (Hathor-cow), 101 (Hathor-Afrodite), 102–103 (Hermes-Toth), 104–108 (Isis), 109–114 (Osiris Kanopos), 124 (sphinx, in naos), 125–128 (sphinx), 130–131 (Toth).

[20] Publications of the terracottas from single, controlled excavations cannot automatically offer solutions here: Szymańska, *Terres cuites d'Athribis* has series of terracottas from the same workshop, but did not offer any terracottas that I would determine as being in the traditional Egyptian idiom. Which again illustrates their relative rarity in that medium.

[21] Bailey, *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt* 7. I have some doubts, however, as to what Bailey would single out as in the Egyptian style: I suggest 3017–3019 (Isis-Thermuthis), 3020–3026 (Isis and Osiris), 3107–3110 (unnamed goddess), 3206–3207 (phallic figure), 3503 (portrait of a Ptolemaic prince), 3722–3725 (sphinxes), but not all of these I find completely convincing without autopsy.

elaborate on this, I happened upon a beautiful example from another period and another place. The mechanisms, however, might be comparable. Eric Lapp has lucidly written about oil lamps from the same original source, but with either Jewish or Christian motifs, or 'neutral' ones. These are lamps aimed at a particular clientele. The mould carver and the lamp maker exploit religious differences, for their own good—they produce a range of products, say a particular shape of lamp with a choice of decorations, in order to satisfy their customers' demands.[22] We know the customers with their different preferences were there. The producer at the time knew that too, better than we do, and because of their presence decided to diversify. This is all very basic economics: you make things, you want to sell them, and if you see an opportunity to sell more, you will try to grasp that opportunity. Unless you are stopped by, for instance, religious bigotry. But amongst producers and traders there seems not too much of that around.[23]

Acculturation

This is our stock, what would you like to have? How do you want your goddess? Choices have to be made. Who chooses what and why? We return to the customer, the great unknown: artefacts can be bought, used, handled, treasured and discarded by literally anybody. Here we need some theory. The hallowed evidence does not seem to put enough restraints upon the hypotheses flying about: too many interpretations can be put upon it—as can be shown from the widely divergent opinions about Greek-Egyptian-Roman interactions and their results.[24] Theory *does* put restraints on one's interpretations and hypotheses; so *ad fontes*, by all means, but theory first. The field of Greco-Roman Egypt is generally undertheorized.[25] Not the only field in ancient history to be sure where this is the case, but this is the one ultimate testcase for acculturation in the ancient world, as Jean Bingen has put it, because of the unrivalled documentation. Nearly all who write about Egypt in the Hellenistic and Roman period come up with their own concepts: hybridisation, fusion, duality, pluralism, syncretism, interplay, melding, appropriation, assimilation, bricolage and many more either borrowed or invented, but usually not with any coherent theory to control their usage.[26] For theoretical support, we should turn to the theorizers par excellence, the social scientists.[27] Social science research not only provides a solid theoretical framework, but it has another benefit too: it also provides instances of field work that show how things work on the ground. Below, I will refer to acculturation studies (with some additions from migration studies) and to so-called rational choice theory, as used in religious studies.

---

[22] E.C. Lapp, Marketing religious difference in late Antique Syria-Palestine: clay oil lamps as clientele indicators, in: D.R. Edwards & C.T. McCollough (eds.), *The archaeology of difference. Gender, ethnicity, class and the "other" in Antiquity. Studies in honor of Eric M. Meyers* (Boston 2007) 371–380.

[23] Of course, production or trade may be hampered or brought to a halt by somebody else's bigotry (see for example: J.-P. Platteau, Religion, politics, and development. Lessons from the lands of Islam, *Journal of Economic Behavior & Organization* 68 (2008) 329–351). In an open religious system this could hardly be the case; in a Christmas (!) market in The Hague, December 2009, there were Chinese pedlars selling religious images in fairy-light frames of the Buddha (Chinese and Thai), of Shiva, of Christ, of St Mary, and of the Ka'aba. The polytheistic world of Antiquity can hardly have been less (or more) open. Cf. Finke and Stark, as quoted at n. 47.

[24] This is not only the case with that intractable category of material culture; it is enough to compare the work of papyrologists—say Bingen as opposed to Pestman

What happens in Egypt during Hellenistic and Roman days can be readily discussed in terms of acculturation.[28] Acculturation is a useful

---

or Clarysse—to see that views on Ptolemaic and Roman Egypt are nowhere near a consensus amongst those working with the textual evidence.

[25] R.S. Bagnall, Greeks and Egyptians: ethnicity, status and culture, in: *Cleopatra's Egypt* 21–27, 21 speaks of "significant conceptual disarray", pointing out a lack of conceptual clarity and general theoretical unsophistication, and undue generalization as to time and place.

[26] Concepts proliferate, but it is no help substituting the one for the other. It is useless, for instance, to replace 'Hellenization' (old-fashioned) with 'globalisation' (fashionable), maybe putting in a few appropriate references, without an attempt to make theoretical departures in that field really work for the ancient world [only, in this instance, they will never work—another pitfall—, as they deal with what is specific about the modern world: see my Global Romans? Is globalisation a concept that is going to help us understand the Roman empire?, *Talanta* 38/39 (2006–2007) 149–170].

[27] The following words by H.S. Versnel still bear repeating: "the classicist must allow himself to 'become' a psychologist (a sociologist, anthropologist, ethologist for that matter) as far as his health, capabilities and efforts will allow him. The alternative is that he refrains categorically from any interpretation in the real sense" (*Le sacrifice dans l'Antiquité* [Vandoeuvres-Genève 1981] 189). Of course I am aware that social science theories are themselves not uncontested—life is about making choices.

[28] Maybe Fernando Ortiz' concept of transculturation, comprising deculturation, acculturation and neoculturation, would be even better, but its usage has been mainly limited to Latin American cultural studies. Inculturation has it uses too, but has become a concept uniquely associated with missionary theology. Acculturation seems to have the widest acceptance as a neutral container concept. I will not repeat here everything I have said about acculturation theory, and refer to *The temple at*

concept: it is about increased contact (some kind of migration underlies it), and about the reciprocal influences that will occur whenever there is long-term contact between representatives of different human groups. In such instances, there are likely to be changes, i.e. changes *because of that contact*. Six basic forms of acculturation are distinguished resulting from culture contact: assimilation (i.e. absorption); integration (i.e. accommodation, juxtapositioning, with cross-cultural cultural competence); fusion; separation; marginalisation; and counter-acculturation. In practice, we see different combinations of these outcomes. Acculturation has been attacked, mainly because the underlying idea of discrete cultures would be wrong, and because there is no time or place *without* acculturation. I think a good case can be made for 'culture' as a useful concept, and as having some real-life existence—if we let go of the idea of cultures as static, monolithic, bounded (the critics usually present an odd caricature of the culture concept, as if most of us got stuck in the nineteenth century).[29] The omnipresence of acculturation is undeniable, but a child can see that it is the different levels of acculturation that are interesting. The Hellenistic world is not the Greek world that went before: it is the level and intensity of acculturation in that world that is the very reason for giving it an existence of its own in our periodisation.[30] As I have argued before, the outcomes of the acculturative processes in Hellenistic and Roman Egypt can be described as integration and fusion. There will have been some instances of separation: an attempt at cultural

---

Ras el-Soda 542–545, and to F.G. Naerebout & M.J. Versluys, "L'acculturation n'est qu'un mot". Cultuurcontact en acculturatieprocessen in de oudheid: een inleiding, *Leidschrift* 21.3 (2006) 7–23.

[29] Naerebout & Versluys, *L'acculturation* 13–14, for a defence of 'culture'. Also F.G. Naerebout, Orontes, Nijl, Kefissos en Tiber. Enige gedachten omtrent acculturatie in de hellenistische wereld en in het Romeinse Rijk, *Tijdschrift voor geschiedenis* (forthcoming). A good overview of the whole debate in J.M. Hall, Culture, cultures and acculturation, in: R. Rollinger & C. Ulf (eds.), *Griechische Archaik. Interne Entwicklungen—Externe Impulse* (Berlin 2004) 35–50.

[30] U. Gotter, Akkulturation als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: S. Altekamp, M.R. Hofter & M. Krumme (eds.), *Posthumanistische klassische Archäologie. Historizität und Wissenschaftlichkeit von Interessen und Methoden* (München 2001) 255–286, has a useful discussion of the weak spots of acculturation theory (though he confuses 'first contact', and 'first-hand contact'), but he concludes (275): "Es ist nach wie vor sinnvol, das kulturanthropologische Akkulturationskonzept zum Ausgangspunkt zu nehmen… Um die Akkulturationsfrage auch im geschichtlichen Raum gewinnbringend stellen zu können, ist das klassische… Konzept zu dynamisieren."

'apartheid' by those clinging to a supposedly 'purely' Greek or Egyptian cultural heritage.[31] This is, interestingly enough, itself an example of acculturation, the product of culture contact. Which also implies that it is a fruitless effort. I think there is no need to proof that the different cultures in Egypt became inextricably linked—whatever one thinks that the exact nature of those links has been.

Repertoire

Integration and fusion extend the cultural repertoire.[32] So what is in a particular repertoire? For Greco-Roman Egypt the repertoire is usually described as containing items that are Greek, Egyptian, Egyptianizing, Hellenised, Greco-Egyptian, Greco-Roman… That is a listing of 'pure' variants and of different mixtures, with influences moving in either or both directions.[33] But that is our doing: *we* compare what we encounter with all we know about Egyptian and about 'classical world' artefacts. But if we want to grasp how the repertoire and choosing from the repertoire *actually* worked, we should call every single object from Egypt, locally produced or imported, and in whatever stylistic idiom, 'Egyptian'. 'Egyptian' means whatever is current in Egypt at a particular moment in time.[34] Consequently, 'Egyptian' is something different all the time: new things keep coming in, interactions go on for ever, and every item has its own dynamism. The sum total will be different from the one moment to the other, the repertoire is dynamic.[35] Also, this is not so much a series of subsets (that again is *our* classificatory work) as a single unified repertoire.[36]

---

[31] Against the essentialist idea of a pure, unaduterated state, we should keep in mind J.Z. Smith's great dictum: "For there is no primordium—it is all history" [*Imagining religion: from Babylon to Jonestown* (Chicago 1982) xiii].

[32] For repertoire, cf. I. Even-Zohar, The making of culture repertoire and the role of transfer, *Target* 9 (1997) 373–381. Repertoire is "the aggregate of options utilized by a group of people, and by the individual members of the group, for the organization of life". Repertoire is created by invention and import. Transfer is the process whereby imported goods are integrated into a home repertoire.

[33] The idea of a 'Mischkunst' is still alive and well: B.V. von Bothmer, Hellenistic elements in Egyptian sculpture of the Ptolemaic period, in: id., *Egyptian art. Selected writings* (Oxford 2004) 465–493, here 488: a successful blending of two separate traditions (first published in *Alexandria and Alexandrianism: Papers Delivered at a Symposium Organized by The J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and the Humanities and Held at the Museum, April 22–25, 1993* [Malibu, CA 1996] 215–230); Szymańska, *Terres cuites d'Athribis* 145: "le courant hellénistique, le courant égyptien et le courant ptolemaïque réunissant en differentes variantes les traits des deux premiers". Then there is of course the concept of the style double, double style, duality. The problem with all of these is that they do not so much look at the repertoire itself, as seek to analyse it into its component parts. Elsewhere in this volume Malaise (*La gens isiaque de retour au pays*) is very clear on the *interpretationes graeca, romana* and *aegyptiaca*; he concludes with "on le voit, l'écheveau est difficile à démêler". I would rather not even try and take the repertoire for what it is; where something comes or derives from, is very quickly of no importance at all, because "l'écheveau" takes on a dynamism of its own. As I have said elsewhere, speaking of 'romanisation' in Britain: we want the weave, not the individual threads (Locus religiosus repurgatus. Religie in Romeins Britannia, *Lampas* 42 [2009] 254–270, here 267).

Concerning a repertoire, I want to give you an example drawn from the present—the specific example and the amount of detail might appear facetious, but I am quite serious about documenting this, and I think it is relevant. I focus on one specific part of the repertoire: the fused, the hybrid. The example I want to talk about is in Dutch known as 'kapsalon', that is: 'barbershop', 'salon de coiffure'. 'Kapsalon', however, is not only a hairdresser's establishment, but also a kind of fast, or medium fast, food. The recipe for this dish is as follows: take a fair-sized aluminium tin, put in a layer of French fries, on top of that a layer of döner (or shoarma-meat) and a slice of cheese, put in the oven until the cheese starts melting, top with lettuce, tomato and cucumber, and season liberally with garlic sauce, tomato ketchup and sambal. Serve hot. The name 'barbershop' asks for some explanation. In the summer of 2004 a Cape-Verdian barber in Rotterdam, one

---

[34] I see a parallel to my bold statement here in W. Clarysse & M.C.D. Paganini, Theophoric personal names in Graeco-Roman Egypt. The case of Sarapis, *Archiv für Papyrusforschung* 55 (2009) 68–89, 78–80 on 'the Greekness of the names' built on the name of the Greek god Sarapis. Greek names like Sarapion were nevertheless felt to be typical of Egypt. They are 'Egyptian Greek'. Where in the specific field of language and script there is a logic to 'Egyptian Greek', I think that in the context of the wider culture, there is a logic to dropping the 'Greek' and speaking of 'Egyptian'.

[35] Culture is always culture in the making: A. Gilan, Überlegungen zur 'Kultur' and 'Aussenwirkung', in: M. Novák, F. Prayon & A.-M. Witte (eds.), *Die Aussenwirkung des späthellenistischen Kulturraumes. Güteraustausch—Kulturkontakt—Kulturtransfer* (München 2004) 9–27. Cf. Gotter's request for dynamism, supra n. 30.

[36] But this is not to say that there is only one repertoire: acculturation theory says that the outcomes will be different according to time, place and actors. When M.J. Versluys, Exploring identities in the Phoenician, Hellenistic and Roman East. A review article, *Bibliotheca Orientalis* 65 (2008) 342–356, 354 states: "a fundamentally different option (as opposed to a simplistic identification between style and group) is to see the Phoenician, Hellenistic and Roman Near East as one large krater of inherent pluralism", I think he moves too fast: it is not one large krater, but several localized ones, each filled with somewhat different options.

Nataniël Gomes, known as Tati, and his assistant Jason thought up this combination, and ordered it every day for lunch at El Aviva, a Turkish grillroom owned by Derviş Bengü, born in Aksaray and since 1986 in Holland. When Nataniel or Jason were too busy to pick up their own lunch, they sent somebody round—"just say it is for the barbershop". Surinam customers looking on and seeing what seemed to them a tasty combination, ordered the same: "another barbershop please". Soon, all of Rotterdam's Turkish grillrooms started making what was now called 'barbershop'. The western seaboard of the Netherlands and Brabant followed suit around 2006/2007; the rest of the country, and even parts of Belgium, got wind of it, and soon were clamouring for 'barbershop'. In due course, it will be available everywhere—I have not tried to establish the present distribution, but it seems to reach across the country and into Belgium—and the quite absurd name will lose its sense of oddness.[37]

In itself this is a quite remarkable testcase where we can see an innovation spreading across millions of people in no time: some five years, and not because of any advertising (there was none), or because of media pressure (the media only picked it up as an interesting story after it had all happened and will have contributed only slightly to the success). But it is also intriguing in its acculturative aspects: it is a speciality of Turkish producers (although some Dutch entrepreneurs now take it up as well[38]), it was 'invented' by Cape-Verdians, and it is relished by customers from all cultural and ethnic backgrounds. Its ingredients are Dutch: French (!) fries and cheese, Turkish: döner and garlic sauce; Indonesian/Surinam: sambal; international: the salad on top. Here we also obtain a glimpse of how multicultural Dutch society has introduced an enormous choice. There are 160 nationalities represented in Rotterdam, the home of the 'kapsalon', and they all brought their own culinary habits and taste.[39] One can choose anything one likes: what is considered typically Dutch cuisine, the Surinam, the Turkish, the Moroccan and so on and so forth. All ingredients of the 'barbershop' can be enjoyed separately, and were enjoyed separately. But things cannot and will not always remain separate in their own sphere when they exist in close proximity: a Cape-Verdian barber dreams up something that cuts across several boundaries and because it tastes good and captures the imagination, a wide range of people start eating this dish. They do so without ever asking themselves any questions about its multicultural character. I daresay that even racist skinheads will be very fond of barbershop. Their culinary tastes are the result of acculturative processes; as even their dislike of acculturation is an acculturative process.[40]

---

[37] Information gathered from the websites (last accessed on 12 January 2010, as were all websites referred to in this article) of bona fide newspapers and magazines: *Algemeen Dagblad* 23 August 2006 (http://www.ad.nl/ad/nl/1038/Rotterdam/article/detail/49005/2006/08/23/Caloriebom-Kapsalon-erg-lekker.dhtml); Nederlandse Omroep Stichting (Dutch Broadcasting Foundation) 24 August 2006 (headlines.nos.nl/forum.php/list_messages/3972); *Elsevier Magazine* 16 January 2008 (http://www.elsevier.nl/web/Artikel/178345/Uitgaansleven-Zompig-succesverhaal.htm); *Snackkoerier* 7 February 2008 (http://www.missethoreca.nl/1063485/fastfood/fastfood-Nieuws/CarnavalHelptNieuwsteSnackrageKapsalon.htm), esp. on penetrating the Brabant market; *Reformatorisch Dagblad* 28 September 2009 (http://www.refdag.nl/artikel/1435028/Een+shoarma+kapsalon+op+de+Schiedamseweg.html), most eloquent on the multicultural background. There even is a Hyves-site where everything connected with this culinary wonder is discussed, since 12 December 2006: http://www.kapsalon-doner.hyves.nl/. For 'kapsalon', and by extension 'salon' becoming a word for a particular kind of food or a dish, cf. n. 38.

[38] Rotterdam fishmonger Aad Waasdorp in 2008 came up with the 'vissalon' ('fish salon'), a fish and chips variant on the kapsalon, zie *Algemeen Dagblad* 9 April 2008 (http://www.ad.nl/ad/nl/1038/Rotterdam/article/detail/321942/2008/04/09/Kapsalon-met-kibbeling-heet-vissalon-rsquo-Loopt-als-een-trein-rsquo.dhtml). This shows both language at work, and an attempt to either domesticize the new dish, or to give

So what is the use of calling barbershop Turkish? Or Cape-Verdian? It is not available in Turkey, or on the Cape Verdian islands. It is Dutch—it has entered Dutch culinary tradition and will be around for quite a while no doubt; it is composed from elements all previously present in the Dutch cultural repertoire—some present for centuries,

---

an existing snack (fried fish nuggets, so-called 'kibbeling') a free ride. In the meantime, a 'viskipsalon' seems to have been introduced (fish and chicken salon).

[39] Rotterdam has a staggering 45,7 percent (2005 figures) of the population who were born outside the Netherlands or are first generation descendants of those who immigrated from abroad.

[40] Food is considered a strong 'identity marker' (which is also the reason that I dare compare food to religion: language, religion, food and dress are some of the main identity markers identified in migration studies), but what identity? One finds a defence of barbershop as 'typically Rotterdam' ("if not from Rotterdam it is a fraud") by youths from an Islamic background, who at the same time stress that barbershop is a halal dish. Maroccan youngsters thought 'kapsalon' was a Turkish word. There will always be extremists who take this kind of thing too seriously and *do* worry about the multicultural nature of their food, cf. the discussion on: http://www.stormfront.org/forum/showthread.php?t=23287, whether Dutch 'white suprematists' should eat non-Dutch food (and whether Dutch food exists: the problem of imported bananas is touched upon). 'Barbershop' is not mentioned, but there are very comparable issues debated, such as the question whether shoarma made with Dutch ingredients in a Dutch kitchen can count as Dutch.

some for decades. Some home-grown, most imported from elsewhere by travellers and immigrants. Whatever culinary tradition is present in the Netherlands will turn into something Dutch, or has already done so: it becomes part of a Dutch repertoire (and in the process might very well be more or less adapted). If Belgians start making and eating barbershop, barbershop will be Belgian too: part of the culinary tradition of Belgium—they might introduce some subtle changes, taken from their existing repertoire. For a start, their French fries will be different (Dutch 'patat' and Flemish 'frieten' differ, especially in taste).

Choice

So we have made the case for a unified repertoire: it contains elements that we will distinguish as Greek, Egyptian or in-between-ish, to the contemporaries it is their repertoire. To come back to our goddess: there are many goddesses in the repertoire. One of them is Isis. Isis is in the repertoire in different guises. All goddesses are Egyptian, all Isides are just Isis.[41] But: the customer in our story goes home with a single pin, crowned with a single statuette. Let us assume that is all he can afford. He might be pleased with the large repertoire he can choose from, he might also find it somewhat disconcerting.[42] But choose he must. Can we say something about his choice? What does he choose and why?

Both theory and the results of field studies should make us expect a relatively haphazard pattern. Or to put it more precisely: what looks like a haphazard pattern in our eyes because we have no possibility to reconstruct the individual reasons and reasonings that make people do certain things.[43] With this I have already excluded the notion that people will pick things at random or unthinkingly—generally speaking they will not do that, but will make true choices, even though they may find it hard to articulate those choices. At this point I want to introduce rational choice theory, developed in the field of economics, but interestingly used quite intensively in religious studies. It has not gone without criticism, but part of the criticism deals with very specific hypotheses that do not concern us here (e.g. on secularization in present-day European and American states), and the part that is more fundamental has been sufficiently countered to keep the theory very much alive and flourishing.[44] A main benefit of the theory is that people are put centrally[45]. Religious choice theory holds that "it makes sense to model religion as the behavior of rational, well-informed actors who choose to 'consume' secular commodities", challenging the conventional views of the religious mind as irrational or nonrational.[46] Thus the choice for some kind of religious behaviour has the customer weighing costs and benefits of each possible choice before choosing the one that he expects to maximise rewards. "Thus, a natural consequence of an open religious economy is a religious pluralism that forces each religious body to appeal successfully to some

---

[41] What Michel Malaise in his contribution to this volume (*La gens isiaque de retour au pays*) calls: "de polymorphie des divinités et de polysémie des images". Cf. F. Dunand's essay elsewhere in this volume (*Culte d'Isis ou religion isiaque?*): "Qu'il y ait, dans une société "multiculturelle", coexistence d'images diverses d'un même divinité n'est pas en soi quelque chose de surprenant." Cf. ead., *Syncrétisme* 97–116.

[42] People do not appreciate an ever increasing number of choices, cf. B. Schwartz, *The Paradox of Choice: why more is less* (New York 2004). There might be evidence to show that ancient polytheism induced so-called consumer vertigo amongst some of its believers.

[43] Cf. S. Lindenberg, An assessment of the new political economy, *Sociological Theory* 3 (1985) 99–114, here 100, for six parameters for human actions. Man is: resourceful: he can search for and find possibilities, he can learn and be inventive; restricted: he is confronted with scarcity and must substitute, i.e. choose; expecting: he attaches subjective probabilities to events; evaluating: he has ordered preferences and evaluates

---

events; maximizing: he maximizes (expected) utility when choosing a course of action. These parameters, elegantly expressed in the *RREEMM* acronym, are not open to easy analysis for the ancient historian.

[44] For critiques of rational choice theory: S. Bruce, Steve. *Choice and religion: a critique of rational choice theory* (Oxford 2000); C. Jerolmack & D. Porpora, Religion, rationality and experience: a response to the new rational choice theory of religion, *Sociological Theory* 22 (2004)140–160. Maybe the theory is too radical a rejection of Durkheim, and too much of Adam Smith; on the other hand, it seems to be the very fact that religion is looked at from an economic point of view, that many critics find unpalatable. For an enthusiastic application of rational choice theory, see my *Attractive performances. Ancient Greek dance: three preliminary studies* (Amsterdam 1997) esp. 316–320, with further references. The website http://www.religionomics.com/ helps to remain updated on rational choice in religious studies.

[45] J.S. Walters, Multireligion on the bus: beyond 'influence' and 'syncretism' in the study of religious meetings, in: P. Jeganathan & Q. Ismail (eds.), *Unmaking the nation: the politics of identity and history in modern Sri Lanka* (Colombo 1995) as paraphrased by J.H. Pranger, *Redeeming tradition. Inculturation, contextualization, and tradition in a postcolonial perspective* (PhD-diss. Groningen 2003) 57, contrasts such people-oriented approaches from so-called tradition-centered approaches: on discourse along the lines of "this is the Christian tradition meeting the Theravada Buddhist tradition" he comments as follows: "[this] reifies religious traditions and depicts them as actors, depicts traditions as changing, interacting or influencing each other… this reified representation of religious traditions diverts attention from the human agency involved."

[46] R. Stark, Rational choice theories of religion, *Agora* 2.1 (1994) 1–5, here 2.

segment of the religious market, or to slide into oblivion".[47] More generally: the religious sphere is full of competing firms that look for niches where the 'religious consumers' can find what appeals to him.[48] I think it obvious—although rational choice theory has mainly been used to look at Christianity in the present and the (recent) past (the doyen of the field, Rodney Stark, went on to apply the theory to early Christianity)—that the theory is even better amenable to a polytheistic society. In polytheism such choice as the theory posits is an integral part of religious life.[49]

Is there anything we can say about the choices made by the inhabitants of Ptolemaic and Roman Egypt beyond the fact that they will have chosen rationally and in order to maximise their benefits? A hypothesis could be that they chose along ethnic or cultural lines: Greek gods were intended for the Greeks, of course, and so were Egyptian gods in Greek style. Adapted to Greek tastes, so to speak. But we know enough now about ethnicity in Egypt, to refute the idea of ethnic groups, each sticking to its own part of the cultural repertoire (with a few, apparently, open to experiment). There is no need to refer to the publications that show that being Greek in Egypt rapidly lost its ethnic meaning; indeed, we could have predicted this, as migration studies show that after three to four generations at the most ethnic groups have become impossible to recognize.[50] True ethnicity can then be replaced by symbolic ethnicity.[51] The importance of a symbolic ethnicity depends on the circumstances. Richard Alston has persuasively argued for such a symbolic ethnicity to come to the fore in Egypt only when the Romans made this a political issue.[52] But if not ethnic, was there something like a cultural division—whether stimulated by the Roman policies or already in place? This is difficult to judge: every society is divided in many different ways, but how this impinges upon the choices made from the cultural repertoire, or even the choice of a specific repertoire to choose from, is very hard to establish. Alston seems to suggest that symbolic ethnicity—but he uses the word 'identity' here—created cultural divisions strong enough to steer people's choices.[53] The proliferation of Greek/Greekish style architecture, *Kleinkunst*, etcetera, in the second and third century AD, at a time when the Roman categorization of Egypt's inhabitants caused 'being Greek' to be the same as 'having a higher status' seems to confirm this idea. But I still entertain some doubts.

---

[47] R. Finke & R. Stark, Religious economies and sacred canopies, *American Sociological Review* 53 (1988) 41–49, here 47.

[48] A subtle and nuanced approach in: C.L. Bankston, Rationality, choice and the religious economy: the problem of belief, *Review of Religious Research* 43 (2002) 311–325, and id., Rationality, choice and the religious economy: individual and collective rationality in supply and demand, *Review of Religious Research* 45 (2003) 155–171.

[49] See my *Attractive performances*. An example taken from modern polytheism: G. Lang, S. Ching Chan & L. Ragvald, Temples and the religious economy, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1 (2005), an e-journal available at http://www.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=ijrr; also printed as a chapter in F. Yang & J.B. Tamney (eds.), *State, market, and religions in Chinese societies* (Leiden 2005). Here enters the issue of henotheism—how many people over how long a period of time (for one can stop being henotheistic) were henotheistic in such a degree so as to turn them exclusivistic in their religious behaviour?

[50] See D. Hoerder, J. Lucassen & L. Lucassen, Terminologien und Konzepte der Migrationsforschung, in: K.J. Bade, P.C. Emmer, L. Lucassen & J. Oltmer (eds.), *Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Paderborn 2007) 28–53. One might even doubt whether ethnicity ever did play a part in Egypt: see S. Brather, *Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen* (Berlin 2004), for the recent backgound to thinking about ethnicity, nationalism and racism. All of these seem absent in the ancient world: I consider B. Isaac, *The invention of racism in classical antiquity*

The ancients might not have thought about issues that we would want them to think about—such as positioning themselves somewhere in a cultural or (pseudo-)ethnic discourse. Nor might they have been much concerned about what seems to be our own latest hang-up: their identity, and how they construct that identity and how others see them. I do not deny that individuals and groups have identities that can be observed even if they are constituted and maintained for a considerable part at a subconscious level. Neither am I saying that an

---

(Princeton 2004) to be misconceived. Cf. B. Funck & H.-J. Gehrke, Akkulturation und politische Ordnung im Hellenismus. Eine erste Bilanz, in: B. Funck (ed.), *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums 1994 in Berlin* (Tübingen 1996) 1–15, 8: "Auffällig ist und bleibt andererseits, dass auch in den Zeiten intensiver wechselseitiger Akkulturationsprozesse eigentlich keine radikalen Abgrenzungen in Gestalt eines Rassismus augetreten sind."

[51] A concept coined by H.J. Gans in a famous article: Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America, *Ethnic and Racial Studies* 2 (1979) 1–20.

[52] Alston, *Changing ethnicities*. I wrote the same in *The temple of Ras el-Soda* 542, not having read Alston (now that I have I would avoid the words: "ethnicity regained a *new* prominence").

[53] Alston, *Changing ethnicities* 91: "The change of identity or the striving for a new Greek identity encouraged the adoption of Greek cultural modes and artefacts" (what he calls the Hellenization of the 2nd-3rd c.). But he stresses that to the contemporaries the changes may have been almost imperceptabile, and, what seems to be difficult to reconcile with any straightforward 'Hellenization', "competing definitions of what it is to be Greek" (90).

explicit, conscious awareness of identities and their expression did not exist in the ancient world: there are many examples that derive from specific circumstances—situations of conflict for example—where such an awareness is only to be expected. But when I say specific circumstances, this implies that one should not think this holds good for every moment in time and every individual. I would suggest that in that great majority of very *unspecific* circumstances, they did not care about that kind of thing too much. What they did care about, was whether something was likely to cover their needs, whether it 'felt okay', had the best resonances in their mind. Sometimes circumstances ask for rather more strategic choices.[54] Usually, however, there will be very little dogmatism about it, certainly far less than we tend to ascribe to the ancient believer or customer.[55]

What rational choice theory tells us is that we have to deal with purposive actions of individuals who have their own individual preferences, people who bring their own private considerations. They might be quite consistent in their choices, but they also might happily combine things that we tend to think incompatible.[56] They strive for understanding, explanation, foreknowledge, physical well-being, wealth, status, love, and general happiness, and in so doing create their own religious environment.

---

[54] There is now a whole literature that seeks to link certain uses to certain stylistic solutions: for funerals, marriages, royal propaganda and so on and so forth, there are particular iconographic and stylistic 'givens', see Von Lieven, *Ikonographie und Stil* 316, where she discusses the reasons for the multiplicity of approaches, the interpretatio graeca/aegyptica of individual motifs, and the interpretatio graeca of complete scenes, for a nice summary. Peter Burke puts this into context: Reflections on the cultural history of time, *Viator* 35 (2004) 617–626, here 626: "This… approach to the history of time is part of a more general turn in historical practice that might be described—borrowing and redefining a term from seventeenth-century theology—as 'occasionalism'. It involves taking account of the fact that the same people behave differently according to the occasion or situation. For example, sociolinguists have long been interested in the phenomena of diglossia and code-switching. More recently, art historians have discussed painters or sculptors who worked for different patrons, rather than 'evolving' from one style to the other. The shift has wide implications… Here it may be sufficient to suggest that future discussions of the cultural or social history of time are likely to place increasing emphasis on occasions."

[55] Von Lieven, *Ikonographie und Stil* 316, also notes, most pertinently, that what we call 'art' was mostly 'Gebrauchsgut', stuff that people pick and choose as part of their everyday ongoings—which forbids us to interpret everything as if it were the outcome of complicated cultural discourse. In this respect it should also be noted that there is a strong tendency to make theories fit the whole range from royal monumental building to buying a new pin for your wife. At least, there seems to be little explicit effort to distinguish between the (very) special and the (very) common.

[56] There are of course restrictions on one's behaviour, but in a pluralistic religious environment there are always new horizons: some choices are from a circumscribed set, but others can be unexpected; cf. W. Davis, *Japanese religion and society, paradigms of structure and change* (New York 1992) who in his chapter on Japanese religious

The Nature of Hellenistic Egypt—As Reflected in its Religious Life

My impassioned plea for more theory—and the generous dose of theory above—does not in any way imply that my hypotheses are necessarily better, i.e. bringing us closer to the realities of human life in Hellenistic and Roman Egypt—than those formulated by others. But I believe in theory opening up new windows. We do not know WHAT people will choose, and we do not know WHY they choose what they choose. But the theory tells us that—in general—they will not be bound to choose in a particular way.

The evidence for different contents and styles being offered by single purveyors, such as the silversmith of Galjub and the workshop of Mit-Rahine, in order to cater for a multicultural audience, fits nicely into my image of these free agents going round making their choices to fit their own agendas—not ours. Which puts restrictions on how we can 'read' the evidence from Egypt, and at the same time opens avenues in seeing them as not so different from ourselves, quite unconcerned as we are about what the Buddha on top of our bookcase says about our cultural identity or religious affiliation. Still, it sits there for some reason. Something vague about Eastern wisdom, Zen, tolerance, meditation, renunciation. If we were less secularized than we are, or even better, if we were still polytheists, our reasons would be even more interesting to the ancient historian.

---

affiliations introduces the useful distinction between obligated and motivated religious affiliations. The motivated affiliations leave room for individual idiosyncrasy.

ALEXANDRIA IN AEGYPTO. THE USE AND MEANING OF EGYPTIAN ELEMENTS IN HELLENISTIC AND ROMAN ALEXANDRIA

Kyriakos Savvopoulos

Introduction

During the last decade, the "Egyptian face" of Alexandria has received quite some scholarly attention, especially from scholars who felt uneasy to accept the reconstruction of the city as a purely Greek one, as proposed, for example, by Peter M. Fraser, in his influential and important *Ptolemaic Alexandria* from 1972. Stimulated by this development, in my PhD research I have tried to come to a first general overview of the use and meaning of the Egyptian element in Hellenistic and Roman Alexandria on the basis of all archaeological material previously published, as well as an inclusion of the spectacular new finds of the last decade by the teams of Frank Goddio and Jean Yves Empereur, amongst others. In this article I would like to present some of the main conclusions of this research that tries, by developing an Alexandria *in Aegypto* perspective, to offer a complementary view to the traditional Alexandria *ad Aegyptum* picture that is often still taken for granted.[1]

The Available Data

A catalogue of all archaeological evidence from Alexandria was compiled to serve as a database. Of course such a database can never be complete, especially not given the fact that the new finds of the last decade have not always been published and that new material is discovered almost continuously. Its purpose, therefore, is not to be exhaustive but to provide a general overview of the occurrence, use and meaning of the

---

[1] The PhD research was undertaken at the Faculty of Archaeology from Leiden University under the supervision of M.J. Versluys. In the course of my research I have profited immensely from the advice by P. Gallo, J.-Y. Empereur and R.S. Bianchi.

Egyptian element. Interpretative questions to be answered on that basis include: What did the Egyptian element look like? How did it develop over time? What relations are there between the different (public and private) contexts? Where did the Egyptian face of the city become most apparent and why? And what relation is there between the Hellenistic and the Roman periods in this respect? The catalogue consists of the following categories: 1. funerary structures and related material, 2. monumental art and architecture, 3. coins, and 4. portable objects like *oinochoai*, gems and terracotta figurines.[2]

In the paragraphs below I will provide some case studies that, together, include all types of material mentioned. The five case studies serve to illustrate some of the main conclusions and aim to make clear how important it is to look for an Alexandria *in Aegypto* perspective, in the first place. As the chronological development of Alexandria and Alexandrian society is, of course, of crucial importance for our understanding of the Egyptian element, the case studies deal with subsequent historical periods. I will first discuss Egyptian elements in early Hellenistic tombs (1) and monumental architecture (2), then pay attention to funerary customs (3) and sculpture and other portable objects in the late Hellenistic period (4), before ending with a general overview on the Roman period (5).

1. *Egyptian Elements in Early Hellenistic Greco-Alexandrian Tombs: Shatby Hypogeaum A and Mustapha Pasha I*

Hypogaeum A in Shatby, dating from the late 4th to middle 3rd century BC, is one of the earliest examples available to study the use of the Egyptian element and its interaction with Greek forms and customs (fig. 1).[3] Cremation, which was applied in the case of these burials, should be considered as a common Greek practice; yet, compared to Greek examples, the structure is unusual. We deal with an underground structure of subsequent rooms where funerary urns were placed in *loculi*, narrow holes covered with slabs. There is also a *kline* room, reminiscent of the *klinai* of Macedonian tombs.[4]

---

[2] The distribution of the material over the different categories is very uneven. The catalogue will provide three large categories (I. Monumental tombs of the Ptolemaic and Roman periods, II. Monumental art and architecture and III. Coinage of the Ptolemaic and Roman periods) and deal with the portable objects in several appendices.

[3] For this tomb see E. *Breccia*, *La necropoli di Sciatbi*, Catalogue général des antiquités égyptiennes (Musée d'Alexandrie) (Cairo 1912) xxxii–xlix; A. Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano* (Palermo 1966) 124–126 nº 79 and Venit, *Alexandria* 26–34.

The unusual layout and make-up of the structure can be explained in terms of Egyptian references, which were presented in a Greek visual dress. It is commonly thought, for instance, that the main Egyptian contribution in the origin of Alexandrian tombs was the adoption of the underground gallery layout, with *loculi* burials.[5] The *loculi* arrangement was quite common in animal *necropoleis* throughout Egypt, notably those at Memphis. Recently, the excavation of an early Macedonian settlement on Nelson Island brought some additional evidence to this question and it might shed new light on the origin of early Alexandrian structures, such as this of hypogeum A.[6] It concerns an underground *loculus* tomb of the 30th dynasty (or perhaps slightly later) with, adjacent to it, a Greek style rock-cut *kline* room, where a coin of Ptolemy I was found (fig. 2). Even if the use of this room remains unclear so far, it can be suggested that underground structures with *loculi* burials occurred in the neighbourhood area of Alexandria during the 4rth century BC. It seems therefore that the early Greek settlers were familiar with Egyptian structures and practices, which makes it only logical to assume that they borrowed elements from this repertoire to be included in the *necropoleis* of Alexandria. This assumption can be supported by the similarity that exists between the plans of the Nelson Island necropolis and the Shatby Hypogeum.

The Shatby hypogaeum is one of the earliest tombs showing what could be called a "double function". On the one hand it functions as the last residence of the dead, whose body was treated according to the Greek tradition. On the other hand, the structure seems to have served as a funerary temple as well; a meeting point between the worlds of the living and the dead. While the latter idea was not common to the Greek funerary tradition, it is characteristic for Egyptian tombs and funerary temples. According to the Egyptian tradition, the deceased could be resurrected and continue to have a relationship with his relatives in his last residence. Consequently, Egyptian funerary and other religious structures aimed to fulfil this role. From this point of view, therefore, it is well possible that elements of the early Greco-Alexandrian tombs have been inspired by Egyptian structures and beliefs, which have been adapted to the Greco-Alexandrian visual vocabulary and funerary practice.

---

[4] On this relation, see the article by A.-M. Guimier-Sorbets and M.-D. Nenna, Le lit funeraire dans les nécropoles alexandrines, in: J.-Y. Empereur and M.-D. Nenna (eds.), *Nécropolis* 2, Études alexandrines 7 (Cairo 2003) 533–575.

[5] Venit, *Alexandria* 16.

[6] The site has been excavated by Turin University, under the direction of Paolo Gallo. For a first report see P. Gallo, Il contributo della ricerca italiana allo studio dell'area canopica, in: L. Ferro and C. Pallini (eds.), *Alessandria d'Egitto oltre il mito. Architettura, archeologia, transformazioni urbane* (Boves 2009) 66–75.

Mustapha Pasha tomb I, in its first phase dating to the middle of the 3rd century BC, presents a more monumental version of the same idea (fig. 3).[7] The overall structure is Greek in character, although it has no real parallel in the Greek world. At the same time, Egyptian references are profound in the structural layout, attributes, and decoration. These, however, seem to have been merely translated into the Greek visual vocabulary, resulting in a Greco-Alexandrian atmosphere, with some "indigenising" tones.

More specific Egyptian references, although covered in a Greek dress, seem to be hidden in the adoption of a narrow peristyle-court; in the axial emphasis of the structure leading to the south façade; in the sequence of rooms which lead from the court to the *loculi* burials; and in several aspects of illusionism between the court and the inner areas. Finally, Egyptian references are detectable in the overall arrangement and decoration of the south façade, for instance in the tripartite arrangement and the Egyptianising layout of the doorframes. It seems that we do not deal here with the *interpretatio graeca* of a specific type of Egyptian funerary structure, as has been proposed in the past.[8] Egyptian references seem to have been derived from the wider context of Egyptian funerary (and religious) architectural logic. The inhabitants of this tomb intended to promote a Greek-Macedonian origin and Greco-Alexandrian lifestyle. Still, this occurs within an Egyptianising frame, which would define them more specifically as Greeks in Egypt, but simultaneously as Greeks who were from Egypt, who died in Egypt, and who even might have fought for Egypt.[9]

---

[7] For this tomb see: A. Adriani, *Annuaire 1933/34–1934/35. La Nécropole de Moustafa Pacha* (Alexandria 1936); Venit, *Alexandria* 50–61.

[8] W.A. Daszewski, The origins of Hellenistic hypogea in Alexandria, in: M. Minas and J. Zeidler (eds.), *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag*, Aegyptiaca Treverensia 7 (Mainz am Rhein 1994) 51–68.

[9] For Alexandrian elites fighting in the Egyptian army see: C.A. La' da, Encounters with Egypt. The Hellenistic Experience, in: R. Matthews and C. Römer (eds.), *Ancient Perspectives on Egypt*, Encounters with ancient Egypt (London 2003) 166–167.

2. *Egyptian Elements in Early Hellenistic Monumental Art and Architecture: The Sarapeion*

A very different type of evidence concerns monumental art and architecture. This type of material can be related to public expressions of Alexandrian society, but, at the same time, has a lot to do with the (cultural) policy of the Ptolemaic authorities. Most of this evidence is derived from the Sarapeion, and that is not a coincidence. This sanctuary was a major medium for the Ptolemies to project messages of ideology and propaganda, as well as for Alexandrians to express their loyalty to the crown (fig. 4).[10] In addition, visits of the royal family to the Sarapeion, as well as their self-portrayal on that spot, contributed to the acceptance of the Greek rulers by the Egyptian community, and supported the Ptolemies in difficult situations by means of their close relation with the priesthood of Memphis.[11]

What about the Egyptian element in the Sarapeion? First of all we should consider its position. It was located at the heart of the Egyptian district, and not in the city centre or the royal quarters, like all the other important Ptolemaic institutions. It thus seems that this sanctuary aimed to act as a point of contact between the Greek and Egyptian parts of the city. The kings and elites participating in the rites and festivals were obliged to cross the entire Egyptian neighbourhood, while the Egyptian population venerated and celebrated in their own district. In the Ptolemaic period the sanctuary was mostly Greek in appearance, although several elements were inspired by the Egyptian tradition. There is, for instance, a narrow colonnaded court—unusual for Greek religious structures, but common for Egyptian ones—and there are underground galleries and a Nilometer. Foundation plaques from the temples of Sarapis and Harpocrates have been found with both Greek and hieroglyphic inscriptions, a fact which suggests the importance of the Egyptian identity of the god, also in Alexandria. In addition, Egyptian style sphinxes and further decorative elements in the Egyptian style added Egyptian character to the sanctuary. These Egyptian style media were sometimes used as expressions of loyalty to the Ptolemaic dynasty by elite Alexandrians, as the dedicatory inscriptions of the (fragmentarily preserved) Ptolemaic statues executed in Egyptian granite make clear.[12] We see that in this early stage, Egyptian style media also served for the promotion of the Egyptian-Pharaonic face of the Ptolemies in the most important sanctuary of the city.

---

[10] For the sanctuary of Sarapis see: M. Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.* (PhD-diss. Berlin 1989); J. McKenzie, S. Gibson and A.T. Reyes, Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence, *JRS* 94 (2004) 73–114.

[11] Interesting in this respect, are a pair of statues of the priest Psenptah, Alexandria: Greco-Roman museum n° 17533, 17534 (under Ptolemy III) and a Naophoros statue of Petobastis I, Alexandria, Greco-Roman museum n° 27806 (under Ptolemy II). These people were high priests of Memphis whose status was recognised in Alexandria. The erection of their statues in the Sarapeion indicates the close relation between the royal house of Alexandria and the priesthood of the old capital of Memphis. For these ties, see: D. Thompson, *Memphis under the Ptolemies* (New Jersey 1988) 138–146.

3. *Egyptian Elements in Late Hellenistic Funerary Customs*

Three important political and socio-cultural developments can be distinguished that make the late Ptolemaic period a very different context in comparison to the early Ptolemaic era. Egypt is now characterised by civil unrest and the Ptolemaic power and influence are internationally in decline. Greco-Egyptian interaction in the lower levels of society reach a very advanced stage: only now can we truly speak about a multi-cultural society. And, lastly, from the middle of the 2nd century BC onwards, Egyptians are able to participate in higher administrative and military positions after a process of Hellenisation in terms of name, education and lifestyle.[13] During this period, a new category of elite tombs is developed: the Egyptian version of elite-Alexandrian tombs where mummification is the main funerary practice. In addition, the architecture and wall decoration have a more profound Egyptian character, which contributes to the formation of an appropriate funerary environment according to the Egyptian tradition. Nevertheless, there is always space for Greco-Alexandrian decorative elements, which add a cosmopolitan, elite atmosphere to the structure. These tombs are quintessentially Alexandrian.[14]

---

[12] Fragment of Arsinoe II's statue: Alexandria, Greco-Roman museum n° 1941; statue base of Arsinoe II, dedicated by Thestor, son of Satyros (in situ); royal female statue, dating from the first half of 3rd century BC (Arsinoe II?): Alexandria, Greco-Roman museum n° 14941.

[13] Cf. supra n. 9.

[14] As Venit, *Alexandria* 68.

In case of Anfushy II, it is clear that on entering the structure we pass from the word of the living to the world of the dead.[15] The two paintings decorating the stairs, which lead from the ground level to underground, symbolically express this idea (fig. 5). In the upper one the deceased, who seems to have been a priest, is standing between Horus and a Pharaonic couple. The Pharaonic figures seem to represent the Ptolemies, and not Osiris and Isis.[16] The couple offers a jar to the deceased, while in the decoration at the lower flight of the stairs another jar is offered by the deceased to Osiris. Therefore, these two scenes indicate that we pass into the realm of Osiris now. This becomes even clearer when entering the inner structure. There the walls are covered by Egyptian style zones of coloured tiles, alternated with bigger plaques that show crowns of Osiris and Isis and figures of the jackal. In the back-wall of the inner area, an Egyptian style naiskos is projected in an illusionistic way; suggesting that this is the *adytum* of the structure through which the dead have to pass to (and from) the netherworld. It is in the late Ptolemaic period, that the naiskos is widely used, not only as a focal point of the tomb, but also as the entrance to the "actual location" of the dead in the other world, as implied by the naiskos-style *loculus* slabs. This was the case of the two great *loculi* in Anfushy V, which still might hide another possible reference to the Egyptian tradition. The wall decoration of Room 2 presents a series of trees, interrupted by some architectural elements in the form of doorframes (fig. 6).[17] These doorframes are presented, in my opinion, as holding the vaulted ceiling of the room, which is decorated with a tapestry-like design. It might be suggested, therefore, that the wall and ceiling decoration of the room together represent a kiosk that was situated in the middle of the garden. The idea of a kiosk within a garden—metaphorically representing the *abaton*, the tomb of Osiris—was quite popular in Egyptian funerary art, especially in the

---

[15] For this tomb, see: A. Adriani, Nécropoles de L'ile de Pharos. B). Section d'Anfuchy, *Annuaire 4 (1940–1950)* (Alexandria 1952) 55–128; Venit, *Alexandria* 77–85.

[16] There is no exclusive divine characteristic apart from the knot of the female figure. Yet, this knot is also known as the attribute of Ptolemaic queens, while similar royal figures are known from monumental sculpture of the late Ptolemaic period. See S.A. Ashton, *Ptolemaic royal sculpture from Egypt. The interaction between Greek and Egyptian traditions*, BAR 923 (Oxford 2001); ead., *The last queens of Egypt* (Harlow 2003).

[17] For this tomb and its paintings, see: Venit, *Alexandria* 85–90.

New Kingdom period: we are therefore likely to deal with an Egyptian element here.[18]

4. *Egyptian Elements in other Domains of late Hellenistic Alexandria*

The people who were buried in the Anfushy tombs and other elite *necropoleis* of the late Ptolemaic city, represent a new kind of elite people—from mixed descent or Hellenised Egyptian—who added a new colour to Alexandrian public life.[19] Probably also related to this group, was the Egyptian priest Hor, son of Hor, whose statue has been preserved (fig. 7). The statue of Hor includes typical Egyptian characteristics, such as his clothes, the back pillar that bears hieroglyphic inscriptions with information on his proficiency, as well as the style of the rendering of the figure. Still, this statue was intended to portray a person with Greek style public portrait image. Therefore, an Egyptian priest could have a Greek image, simultaneously preserving his Egyptian identity and activity.[20] These developments in Alexandrian society correspond with a new phase in Ptolemaic royal ideology. This new phase aimed to emphasise the Pharaonic identity of the Greek kings, as a reaction to the cultural and political developments both locally and internationally. In total seven Pharaonic statues belonging to the Late Ptolemaic dynasty have been preserved.[21] Such monuments could have been installed at various occasions; late Ptolemaic history suggests various possibilities. It could have been necessary to restore Ptolemaic authority, after the rebellion in Thebes in 130 BC, and from this period onwards, it could be related to the replacement of various kings and queens—like during the civil war between Ptolemy VIII and Cleopatra II (132–127 BC)—and their need to gain legitimacy as Pharaohs down to the reign of Cleopatra VII. Cleopatra VII extensively used Egyptian style media in order to promote the revised, more Egyptian ideology of her (potential) Ptolemaic empire. In the so-called Donations of Alexandria, Cleopatra acted as Isis in an Egyptian style dress.[22] Also in the coinage of the late Ptolemaic period, the Isis crown seems to represent the Egyptian face of the Ptolemaic authority and state.[23]

---

[18] For the *abaton*, see Meyboom, *Nile Mosaic* appendices 8 and 9.

[19] In general the status of Egyptian priests, especially those of the temple of Ptah in Memphis, is raised in the later Ptolemaic period (2nd and 1st centuries BC). For example, the priest Psenptah II was married to a Berenike, who was closely related to the royal house. See G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire* (London and New York 2001) Appendix, reign of Ptolemy VIII, year 122 BC. Ibid. 222, 279–285 and 309–310.

[20] This might also be the case with the two Roman period statues of Canopic priests found in the city, see: *Egypt's sunken treasures* nº 464 and P. Gallo, *Une nouvelle statue en granit d'un prêtre portant l'"Osiris-Canope"*, Aegyptiaca Alexandrina VI (Cairo 2002) 21–24, and also with the priest displayed in Anfushy II (for which see supra n. 14, Adriani, Pl. XXVII, fig.1). We see in both cases that a hut is worn, while in Anfushy the hut covers the curls of the head, which are still projected in the forehead, and would look similar to Hor.

[21] Originating from the Pharos area and the eastern port and (1 statue group) from the Hadra district; see S.A. Ashton, The Egyptian tradition, in: A. Hirst and M. Silk (eds.), *Alexandria Real and Imagined* (Aldershot 2004) 25–40.

5. *Egyptian Elements in Roman Alexandria*

Taking a birds-eye perspective on the data available from the Roman period, it immediately becomes clear that Alexandrian coinage dominates the catalogue.[24] Egyptian gods, symbols, forms and buildings are represented in a wide variety. In total, 58 imperial figures published (on average) 33 types of coinage themes showing Egyptian elements. In terms of popularity the period from the reign of Domitian until that of Commodus stands out; from Commodus onwards mainly Sarapis and Isis are portrayed. Also before Commodus these two gods are by far the most popular Egyptian element, but the repertoire was broader at the time. Sarapis seems to have functioned as the tutelary deity of the Roman emperor par excellence. Another important element is the development of funerary customs (and their contexts) in Roman Alexandria.[25]

Roman authority seems to have utilised (and elaborated) the process of adaptation of Egyptian elements in order to conciliate Alexandrian society and, furthermore, to promote their own political goals.

---

[22] For this ceremony see now R. Strootman, Queen of Kings: Kleopatra VII and the Donations of Alexandria, in: M. Facella, T. Kaizer (eds.), *Client kingdoms in the Roman Near East* (forthcoming).

[23] As can be seen, for instance, in the coinage of Ptolemy X, where the eagle, symbol of the Ptolemies, holds the thunderbolt of Zeus at one side, and the crown of Isis at the other side.

[24] Recent literature includes D. Gerin, A. Geissen, M. Amandry (eds.), *Aegyptiaca serta in Soheir Bakhoum memoriam. Mélanges de numismatique, d'iconographie et d'histoire*, Collezioni Numismatiche—Materiali publici e privati 7 (Milano 2008). Also, the *Roman Provincial Coinage Online* project (*RPC* Online) of the Ashmolean Museum, Oxford; the *Sylloge Nummorum Graecorum* online (*SNG* Online). Cf. also the contribution by A. Geissen in this volume.

[25] This, however, is a separate story, which will not be dealt with in this paragraph. See for a recent overview and interpretation Riggs, *The beautiful burial*.

This policy was related to the assimilation of Alexandria and Egypt to the standards of the Roman Empire. Alexandrian society could continue its life according to its own multi-cultural rules, but the political, Ptolemaic presence and pretensions were to be forgotten. Egypt had to become an ordinary province of the Roman Empire with Alexandria as its capital. In line with this policy, the Egyptian tradition was used in many ways.

In the Sarapeion, for instance, Roman additions to the sanctuary like the "Roman portico" and the statue of the Apis bull (dedicated by Hadrian) were in an Egyptian style, although the "Roman portico" included some classical elements as well.

Yet, this was not the only use of Egyptian elements in Roman Alexandria. As is suggested now by many scholars analysing the new finds of the last decade, the new authority apparently managed to transfer and re-use monumental material from indigenous Pharaonic sites on a large scale (fig. 8).[26] Such material was concentrated in great quantities in the area of the Sarapeion, in the city centre, at the eastern port and on Pharos Island. While the exact function still has to be further explored in context, it is clear that the Egyptian material transferred to Alexandria can often been seen in connection to the most glorious dynasties of the land of the Nile (like the 12th, 18th, 19th and 26th dynasties). The transfer and re-use of monumental sculpture and architecture seems to have been a rather common Roman policy, not only in Egypt but also in Greece and Italy.[27] In contrast to this, the Ptolemies were famous for their extensive and expensive new sacred building activities all over the country; although often adding, like in Philae for instance, to long running Pharaonic projects.[28] By bringing

---

[26] See, for instance: Ashton, *The Egyptian tradition* 16–19 and 32; Stanwick, *Portraits of the Ptolemies* 19; McKenzie, *Architecture* 185–186.

[27] For instance, the temple of Ares was dismantled from a surrounding area of Attica and reinstalled in the Athenian agora. See J.M. Camp, *The Archaeology of Athens* (Athens 2004) 191. Also columns of the temple of Olympian Zeus in Athens were reused in the temple of Jupiter Capitolinus in Rome by Sulla. See J.W. Stamper, *The Architecture of Roman Temples* (Cambridge 2005) 6–18 and 220–221.

[28] The only case for a Ptolemaic transfer and re-use of Pharaonic material might be a small group of the 30th Dynasty Pharaonica belonging to the last indigenous Pharaonic dynasty. These pieces are found in limited numbers in the royal quarter and the Soma area of Alexandria alone. Their use in Alexandria might have been related to issues of legitimacy. Such a case is also documented in literary sources: in Arsinoeion an obelisk of the 30th dynasty was re-erected; see Stanwick, *Portraits of the Ptolemies* 19; Ashton, *The Egyptian tradition* 18; McKenzie, *Architecture* 51.

Pharaonica in large quantities to Alexandria, the Romans could reframe the monumental image of the city in a wider chronological and historical context. Alexandria would represent not only the recent, and in a sense glorious, Ptolemaic past, but also the long indigenous history of the country it belonged to. The addition of Pharaonica, therefore, could have functioned to blur the monumental public appeal of the Ptolemaic dynasty in important public contexts.

Conclusion

The five case studies briefly presented above can do no justice, of course, to the multiple (and even contradictory) meanings that Egyptian elements will have had in Alexandria, in different contexts and different periods. Still, it is possible to distinguish a long-term development that seems to have a more general relevance.

During the early Hellenistic period (from the 4th to the mid 2nd century BC) Egyptian elements were involved in the expressions of the Ptolemaic court and Alexandrian society in order to legitimise, stabilise and promote their positions in Egypt and within the Hellenistic world. In the Late Ptolemaic period, Egyptian elements were used more actively and consciously in order to express a somewhat revised Ptolemaic ideology, as well as being the result of the socio-cultural and ethnic integration of Alexandrian society. Flexibility is a keyword here. In the Roman period, the perception and the use of the Egyptian tradition was focused on the provision of a blessed afterlife in the funerary domain. In other contexts the Romans seem to have tried to convert Alexandria from an imperial capital, as imagined by the Ptolemies, into the capital of the Roman province of Egypt. To do so, they actively used Pharaonica in order to compose a "museum" of indigenous Pharaonic history in Alexandria. By giving Alexandria back the indigenous history of its country, Ptolemaic influences were marginalised in order to change Egypt into an ordinary Roman province, like all the others.

Addendum: New evidence concerning the use of Aegyptiaca in Alexandria

As addendum, I would like to present a recent find made by the underwater expedition of HIAMAS at the water area around cape Lochias.[29]

It is a monolithic pylon of about 3 meters high, a kind of miniature version of the even higher pylons of the Egyptian complexes (fig. 9). According to the excavators the pylon had not been transferred or reused, but was abandoned in situ, like in the case of the Pharos colossi.[30] The pylon seems to belong to the Greco-Roman period, since Egyptian temples would never have had such a monolithic piece in such small dimensions. Perhaps, therefore, we deal here with part of the Hellenistic-Roman temple for Isis Lochias. Depictions of such a temple as have been preserved on Alexandrian coins, do not contradict this hypothesis.[31]

---

[29] I would like to thank Harry Tzallas, director of the Hellenic Institute of Ancient and Mediaeval Alexandrian Studies for his permission to use and present this material.

[30] See most recently: Guimier-Sorbets, *L'image de Ptolémée*.

[31] There is no detailed description for this sanctuary. Yet, it is generally accepted that a temple of Isis was there, and this is repeated in several works including L. Kahil, Cults in Hellenistic Alexandria, in: M. True, K. Hamma (eds.), *Alexandria and Alexandrianism* (Malibu 1996) 82; F. Dunand, The factory of gods, in: C. Jacob and F. Polignac (eds.), *Alexandria, third century BC: the knowledge of the world in a single city* (Alexandria 2000) 56. For discussion on the location of Isis of Akra Lochias see P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford 1972) II, n. 81. For figures of the coins: see *BMC* 542 (Trajan) and 879 (Hadrian).

II. CASE STUDIES:
CULTS OF ISIS IN HELLENISTIC AND ROMAN EGYPT

REFERENCING ISIS IN TOMBS OF GRAECO-ROMAN EGYPT: TRADITION AND INNOVATION*

Marjorie S. Venit

Amid the multifarious deities populating Graeco-Roman tombs, Isis appears frequently and prominently, for both in Alexandria and the Egyptian *chora* she retains a principal role in the negotiation of the afterlife. Nevertheless, the Hellenized Isis of the Graeco-Roman period, who has become a hyphenated deity incorporating a multiplicity of other female deities and for whom mysteries are enacted, is not the Isis of the pharaonic period.[1] Likewise, the Isis normally found in Graeco-Roman tombs of the Egyptian *chora*, who is embedded firmly in the Egyptian eschatological tradition, is not necessarily the same Isis encountered in overwhelmingly Hellenized Alexandria. Though she may bear the same name, the deity in one cultural context is not inescapably the same as the deity in another.[2]

In a similar vein, mysteries, like those performed for Isis in the Graeco-Roman period, are not a universal ancient phenomenon. Greek mystery cult differed from secret Egyptian cult. Though both shared a sense of secrecy, Greek mysteries embodied more than secret things. As Walter Burkert notes, "most revealing" is the translation from Greek to Latin where *mysteria* transforms into *initia, myein* into *initiare*, and *myesis* into *initiatio*.[3] Greek mysteries have initiation at their heart.

---

* I should like to thank Laurent Bricault, Miguel John Versluys, and Richard Veymiers for inviting me to participate in the symposium honoring Michel Malaise, and I should like to thank Michel Malaise, whose name is synonymous with Isis studies, with providing them with the incentive to host the symposium. May his retirement prove as fruitful and rewarding as has his academic career.

[1] For example, Isis is not a deity connected with rebirth in pharaonic Egypt; see, e.g., K.M. Cooney, The problem of female rebirth in New Kingdom Egypt: the fragmentation of the female individual in her funerary equipment, in: C. Graves-Brown (ed.), *Sex and Gender in Ancient Egypt. 'Don your wig for a joyful hour'* (Swansea 2008) 5.

[2] For a greatly richer discussion of this concept of the function and identity of a deity dependent on cultural context in general, see, e.g., C. Sourvinou-Inwood, *Reading Greek Death. To the End of the Classical Period* (Oxford 1996) 23–25 and the sources that she cites.

[3] Burkert, *Ancient Mystery Cults* 7.

They are, in Burkert's words "initiation rituals of a voluntary, personal, and secret character that aimed at a change of mind though experience of the sacred".[4] Pharaonic Egyptian cult also involved secret things, but in Egypt, as expressed most recently by Martin Bommas, mysteries lacked the element of initiation. In traditional Egyptian cult, the divine could only be encountered at a festival, in prayer, and upon death.[5]

Though intuitively it might be expected that the Isiac mysteries known throughout the Greek and Roman world had their genesis in Ptolemaic Egypt, secure evidence for their performance in Egypt itself is slight. In his extensive volume that collects both visual and textual sources relating to Isis and Serapis,[6] Reinhold Merkelbach cites only two sources from Egypt that appear to reference mysteries of Isis.[7]

---

[4] Ibid., 11. Accepting Burkert's definition and providing further evidence, especially for the Hellenistic period, is P. Pakkanen, *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*, Papers and monographs of the Finnish Institute at Athens III (Helsinki 1996) 65–68.

[5] M. Bommas, *Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten* (Mainz am Rhein 2005) 3; 6–11. For another view on mysteries in Egypt from the pharaonic through the Roman period, see F. Dunand, Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine, in: ead. *et al.*, *Mystères et syncrétismes*, Études d'Histoire des religions 2 (Paris 1975) 11–62. See also, e.g., Smith, *Traversing Eternity*, who refers in passing to the "mysteries of Osiris."

[6] Merkelbach, *Isis regina*.

[7] Both preserved on papyri from Oxyrhynchos, The first is preserved on two papyri, P.S.I. 1162 and 1290, the one dated to the first century CE, the second to the third century CE; Merkelbach, *Isis regina* 170–171 § 325; see also R. Merkelbach, Der Eid der Isismysten, *ZPE* 1 (1967) 55–73 (and for the date, ibid., 55). For the two documents see also, M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Serapis-Religion* (Hildesheim 1985) 19–23, who follows Merkelbach's interpretation. For the second see Merkelbach, *Isis regina* 171 § 326 and id., Ein ägyptischer Priestereid, *ZPE* 2 (1968) 7–30.

An aretalogy from Kyme on the west coast of Anatolia can also be adduced if the Kyme aretalogy (and other similar ones) is, in fact, copied from an inscription at Memphis, as it self-describes in lines 1–5, for in this inscription, Isis numbers among her many accomplishments that "[she] revealed mysteries unto men" (line 22). For the translation of the foregoing, see, M.W. Meyer (ed.), *The Ancient Mysteries. A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World* (San Francisco 1986) 172–173; see also Merkelbach, *Isis regina* 113 § 210 for previous bibliography. The ur-text of the aretalogy is dated to the third century BCE by Bommas, *Heiligtum* 52–53 and more generally to the Ptolemaic period by Vanderlip, *Isidorus* 86. For a summary of the problem of the origin—Greek or Egyptian—of the Memphite text see Grandjean, *Maronée* 12–15. The Isis aretalogies from Medinet Madi in Egypt from the first century bce (see Vanderlip, *Isidorus* passim), indicate no knowledge of Isis as a deity of rebirth or of Isiac mysteries, though the Second Hymn (ibid., 35–36; lines 7–8) declares that those "bound in mortal illness in the grip of death, if they (but) pray to you, quickly attain your (renewal of) life"; see Kockelmann, *Praising the Goddess* 66.

While acknowledging that images are no more transparent than texts and despite the caveats expressed in the paragraphs above, I shall nevertheless propose in this essay that painted programs in Roman-period tombs in both Alexandria and Upper Egyptian Achmim further reveal the performance of Isiac mysteries in Egypt. I have previously argued that the painted program of the Tigrane Tomb in Alexandria signaled that the tomb sheltered initiates of the mysteries of Isis, but since my interpretation of the program has been challenged,[8] I intend to revisit my reading of this tomb in hopes of a more persuasive exposition of the monument. Before turning to either the Alexandrian tomb or the tomb at Achmim, however, it seems useful to review the roles Isis plays in other Graeco-Roman tombs in Egypt that retain well-preserved programs in order to clarify the originality of the first, as well as the rarity of the second.

In both Alexandria and in tombs of the Egyptian chora, Isis most often performs the traditional role inherited from her eschatological function in pharaonic Egypt. In Alexandria, even more so than in the chora—possibly because Alexandrians intentionally strove to emulate the antiquity of Egypt in their mortuary programs—her role is generally unimaginative and her imagery normally restricted to her most traditional pharaonic role. Because I have discussed these Alexandrian tombs at length elsewhere,[9] I shall only provide a summary here.

Alexandria

In Alexandria, Isis is encountered in almost every tomb that carries a pictorial program.[10] In the so-called Hall of Caracalla at Kom el-Shoqafa adjacent to the Great Catacomb, she appears at least three times: In a common pharaonic motif, she is shown standing, her wings outstretched, on the rear wall of Tomb "h",[11] and similar images of Isis protect the bier of the mummified deceased in the upper frieze of the rear wall of Persephone tombs 1 and 2, in which, however, she also extends the feather of Ma'at in her lowered hand.[12] In the Sieglin Tomb from the Alexandrian western cemetery at Gabbari, Isis affects the same pose though here embracing a frontal imagine of Osiris.[13] In Habachi Tomb A, also from Gabbari, Isis probably appears as Isis-Ma'at but the poor preservation of the image leaves the deity's identity ultimately uncertain.[14]

---

[8] See F.E. Brenk, In the Image, Reflection and Reason of Osiris. Plutarch and the Egyptian Cults, first published in A Pérez Jiménez and F. Casadesùs (eds.), *Misticismo y Religiones Mistéricas en el Obra de Plutarco. Acteas del VII Simposio Espagñol sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2–4 nov. 2000* (Madrid-Málaga 2001) 83–98; reprinted in F.E. Brenk, *With Unperfumed Voice. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beitrage 21 (Stuttgart 2007) 144–159.

[9] Venit, *Alexandria*.

[10] A major exception is the Sāqiya Tomb (see M.S. Venit, The Painted Tomb from Wardian and the Decoration of Alexandrian Tombs, *JARCE* 25 [1988] 71–91 and Venit, *Alexandria* 101–118), which, excepting the decoration of the sarcophagus in its court, lacks any Egyptianizing motifs.

Isis appears in less standard context in three other tombs in Alexandria. The female figures sculpted in the left and right niches of the triclinium-shaped Main Tomb at Kom el-Shoqafa, their wings outstretched protecting a statue of the Apis Bull which accepts a pectoral from an emperor, are probably meant as Isis-Ma'at, as in Habachi Tomb A.[15] On the left half of the back wall of the central niche in the triclinium-shaped Ramleh Tomb from Alexandria's eastern necropolis, Isis is reported shown seated with two other deities (Osiris and, perhaps, Amon), watching a priestess sacrificing at an altar.[16] Lastly, I have identified a figure with a rayed crown on the back wall of the Stagni Tomb as a mummified form of Isis,[17] which adds another innovative representation of the deity to those pictured in Alexandria.

---

[11] Venit, *Alexandria* 123 fig. 101.

[12] Ibid., 146 fig. 126; Guimier-Sorbets/Seif el-Din, *Tombes* 355–410; A.-M. Guimier-Sorbets, The function of funerary iconography in Roman Alexandria. The original form of bilingual iconography in the necropolis of Kom el Shoqafa, in: R.F. Docter and E.M. Moormann (eds.), *Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12–17, 1998. Classical Archaeology towards the Third Millennium. Reflections and Perspectives* (Amsterdam 1999) 180–182; Guimier-Sorbets/Seif el-Din, *Peintures* 129–136.

[13] Venit, *Alexandria* 124 fig. 102.

[14] Ibid., 120–122.

[15] Ibid., 138–139 and 139 fig. 118.

[16] Ibid., 122.

[17] M.S. Venit, The Stagni Painted Tomb. Cultural Interchange and Gender Differentiation in Roman Alexandria, *AJA* 103 (1999) 641–669, esp. 661–665 and 661 figs. 14 and 15; see also Venit, *Alexandria* 159–165, and 164 fig. 161 and 165 fig. 142.

Isis outside Alexandria

Isis is explored with somewhat greater variation in the chora, though generally, here too, her role usually closely follows pharaonic tradition.

Tuna el-Gebel

At Tuna el-Gebel, for example, in the stylistically hybrid early-Ptolemaic tomb of Petosiris, priest of Thoth, dated to ca. 300 BCE on the basis of the biographical information it contains,[18] Isis plays a relatively minor role. In the naos of the tomb, whose walls are symmetrically allocated in dedication to Petosiris' father Sishu (now read Neshu) and his brother Djedthothefankh (now read Djedthotiufankh), both also priests of Thoth, Isis plays her traditional roles. She appears three times punctuating a procession of deities invoked by Petosiris' brother,[19] as seen in Chapter 18 of the *Book of the Dead*, and kneeling at the head of a shrine containing the mummy of the deceased Neshu on a funerary cart in a relief dedicated to Petosiris' father.[20] On the rear wall of the naos, which is shared by both deceased priests, Isis appears behind the throne of Osiris in her usual gynomorphic form, and she twice assumes the form of *tiet* knots. In one case, she is depicted as one of a pair a of gynoform tiet knots,[21] and, in the other, of simple tiet knots, in each case flanking the djed of Osiris.[22] Only on the facade of the tomb is Isis afforded any special status. There she acts as one of the three funerary deities to whom Petosiris pays homage, though Osiris, pictured in multiple manifestations, is far more greatly privileged.[23]

---

[18] Inscription 81; date in G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris* I–III (Cairo 1923–24) I 12, who sees Petosiris' death ca. 285 BCE; F. W. von Bissing, (Die Datierung des griechisch-ägyptischen Grabes von Mellaui, *Orientalistische Literaturzeitung* 26 [1923] 1–4) suggests a slightly earlier date (before 305 BCE) on the bases of the Persian metalware depicted in the reliefs and the lack of Petosiris' name in an inscription he credits to the reign of Ptolemy I; see also F.W. von Bissing, Lettere al Prof. Breccia, Zu alexandrinischen Denkmälern, BSAA 28 (1933) 183–191, esp. 183–186. B. Menu (Le tombeau de Pétosiris, nouvel examen, *BIFAO* 94 [1994] 311–327 and Le tombeau de Pétosiris (4). Le souverain de l'Égypte, *BIFAO* 98 [1998] 247–262) argues that Petosiris was priest during Alexander's conquest of Egypt and, though she adduces other inscriptions to date the priesthoods of Petosiris' father and elder brother, her analysis does not change the tomb's approximate date in any essential way.

[19] West wall, middle register of naos, Lefebvre, *Petosiris* III pls. XL, XLI, XLIV, XLV; west wall, upper register pls. XXXIX and XLII (identified by hieroglyph); N. Cherpion, J.-P. Corteggiani, J.-F. Gout, *Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique*, Bibliothèque générale 27 (Cairo 2007) 110 (below); 111 (above, left; below, right). I am happy to thank Olaf Kaper for explaining the reason for the new transliteration to me.

[20] East wall, middle register of naos, Lefebvre, *Petosiris* III pl. XXX and pl. XXXIV (drawing); Cherpion *et al., Touna el-Gebel* 134 (below); 135 (below).

In Roman-period tombs in the Egyptian chora, the function of Isis marginally expands, though most often, her status as a goddess subsidiary to male deities remains. In Roman-period House-tomb 21 at Tuna el-Gebel, which celebrates a woman, Isis is found with greater frequency than in the tomb of Petosiris, but she nevertheless performs roles consonant with those she assumes in the pharaonic period. She can be identified at least seven times in the two-room tomb—three times in the antechamber of the tomb and four times in the burial room.

Isis is seen on the right-hand interior entrance wall of the antechamber, similarly to her incarnation in the tomb of Petosiris, as one of a pair of coronated tiet knots displayed to either side of a djed pillar (which, in this case, is anthropomorphized with a face emerging from a lotus flower and crowned with the sun disc of Osiris-Re).[24] On the adjacent long east wall, she leads one procession of deities toward the burial chamber,[25] and she appears a third time in the lunette over the door to the burial room, again paired with Nephthys (and with the addition of Horus and Anubis) and again revering an aspect of the sun god.[26]

In her four appearances in the burial chamber of House-tomb 21, Isis also assumes traditional roles: on the west side to the north wall (to the right as one enters the room), she and Nephthys venerate the sun disc; on the west wall, accompanied by Anubis and Nephthys, she celebrates the deceased lying in the lap of a goddess identified as Nut;[27]

---

[21] The personification is not unique. From the Old Kingdom on, the *tiet* was fused with the bovine face of the goddess Hathor and, in the Late Period, it is associated with Hathor, and Isis and Nephthys as here, and it also forms the garment for the fully anthropomorphized goddess Nut; see, e.g., R.H. Wilkinson, *Reading Egyptian Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture* (London 1996) 201 and 200 fig. 2 (in this case, for its association with Nut).

[22] South wall of naos, Lefebvre, *Petosiris* III pl. LII; Cherpion *et al., Touna el-Gebel* 152 (below), tiet sign; 153 (above), behind Osiris; 156, simple tiet knots.

[23] Lefevbre, *Petosiris* III pl. VI; Cherpion *et al., Touna el-Gebel* 19 (left); 27 (above).

[24] East half of North wall; S. Gabra, *Rapport sur les Fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna el-Gebel)* (Cairo 1941) pl. X *bis*; Lembke *et al., Römer am Nil* 62 fig. 108.

[25] Gabra, *Rapport* pl. XIII, 1.

[26] Ibid., pl. XII, 1.

[27] Ibid., pl. XVI, 2 and colorplate 27.

on the east wall, in a representation drawn from the vignette that usually accompanies Chapter 16[28] of the *Book of the Dead*, she appears as one of the deities in the solar barque; and on the south back wall of the tomb, she engages in her most familiar role as she kneels at the head of the bier keening over the deceased.[29] She assumes this place, too, in the tomb of Siamun in the Siwa Oasis[30] and three times in the tomb of Petosiris at el-Muzawwaqa in the Dachla Oasis.[31]

Siwa Oasis

The decoration of the tomb of Siamun at Siwa is poorly preserved but, from what remains, it is clear that the narratives focuses on Siamun and his family, especially on father and son. Aside from her place at the head of the bier, Isis appears at least two more times and perhaps three.[32] In one of the solar boats that flank Nut on the tomb's ceiling, she is seen with Nephthys revering the morning sun, construed as djed column supporting a red egg from which an image of a winged scarab emerges.[33] She probably appears again in the incomplete figure holding an ankh and a lotus-topped staff standing behind an enthroned Osiris on the east wall of the tomb,[34] and she can be definitively identified in the lower frieze on the west wall, just beyond the image of a bier. Wearing a garment with a reticulated pattern and her identifying crown, she holds the same attributes as the deity behind the throne of Osiris on the opposite wall. Behind her, a Benu-bird perches on the rock of creation, while in front of her, across a table replete with vessels,

---

[28] Ibid., 50 and pl. XVII, 2 and colorplate 26. Chapter 16 lacks texts, except for legends; it consists of vignettes applicable to spell 15; see T.G. Allen, *The Book of the Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in their own Terms*, Studies in Ancient Civilization 37 (Chicago 1974) 26.

[29] Gabra, *Rapport* pl. XVII, 1 and colorplate 29.

[30] A. Fakhry, *The Egyptian Deserts. Siwa Oasis* (Cairo 1944) 143; Lembke *et al.*, *Römer am Nil* 68 fig. 122.

[31] Room I, north wall; J. Osing, Die Gräber des Petubastis und Petosiris, in: *Denkmäler Dachla* pl. 26b (unwinged); room II, north wall (ibid., pl. 28a, winged); north half of east wall ibid., pl. 29b, unwinged).

[32] Isis may also have been among the deities (of which Re-Harakhty and Nephthys remain) in the upper register of the west wall (see Fakhry, *Siwa Oasis* 137–138 and pl. XXVIB), lost when loculi were later cut into the wall.

[33] Ibid., 154 and fig 34 and pl. XXXIA.

[34] Ibid., 152 and 152 fig. 31. The deity is identified as Isis by Fakhry, *Siwa Oasis* 152.

Siamun salutes her.[35] This image is the most revealing, because it is the only one in which Isis directly engages the deceased Siamun and, if the placement of the Benu-bird behind her is significant, it denotes that she engages Siamun as a celestial deity. As at Tuna el-Gebel, however, in the Tomb of Siamun, Isis generally plays no greater role than other deities in the mortuary program of the tomb.

Dachla Oasis

In the Dachla Oasis, the cemetery site of el-Muzawwaqa that served the Roman city of Trimithis (modern Amheida) yields the tombs of Petubastis and Petosiris, both of which are probably to be dated to the first century CE,[36] and both of which are among the most highly decorated and best preserved Roman-period tombs in Egypt. In both tombs Isis appears infrequently and, in both, she generally adheres to her traditional roles.

Petubastis, like Petosiris and his male family at Tuna el-Gebel, was a priest of Thoth.[37] His tomb consists of a single room, with its walls divided into either two or three registers: the south entrance wall and the north wall carry two registers, and the lateral east and west walls, three. Isis appears only twice, in the tomb of Petubastis,[38] and both times she plays a minor role, appearing as one deity among a series of deities, whose processions populate the tomb. In the uppermost frieze of the east wall of the tomb, she stands with other deities that venerate the fetish of Osiris[39] and, in the lower frieze of the west wall of the tomb, she is grouped with Nephthys, Anubis, and Horus, to stand behind a mummiform figure of Osiris.[40] In fact, in the Dachla tomb of Petosiris, the role of Isis is curiously diminished, because she does not participate in events that expect her presence: she does not stand behind the throne of the seated Osiris in any of the three images of that scene,[41] nor, in two separate representations, does she accompany the funerary cart;[42] and, in another scene, two Apis bulls—instead of Isis and Nephthys—venerate the fetish of the sun.[43]

---

[35] Ibid., 142, and 142 fig. 22.

[36] Osing, *Gräber* 71; based specifically on orthography of funerary texts, which is much starker than the traditional norm, the form of the images, and the proportions of the figures. Whitehouse, *Tomb of Petosiris* 262, points out that the short hairstyle and clean-shaven face of the portrait of Petosiris should obviate a date later than the first quarter of the second century.

[37] See Osing, *Gräber* 80 and Whitehouse, *Tomb of Petosiris* 261, and 261 n. 6.

[38] See also Kaplan, *Grabmalerei* 49.

[39] Osing, *Gräber* pl. 21d and pl. 22a

[40] Ibid., pl. 23c.

The plan, interior fittings, and mortuary program of the tomb of Petosiris at Dachla Oasis are more complex than those of the tomb of Petubastis. Like the latter, the tomb of Petosiris also opens though its south wall, but it is composed of two rooms. The second chamber, cut at about a forty-five degree angle to the first, is accessed from a doorway in the middle of the east wall of Room I. Both rooms are cut with burial platforms. In this tomb, in contrast to the tomb of Petubastis, Isis appears a total of seven times,[44] although in almost every image, she is seen as subordinate to Osiris or an incarnation of another male deity. On the east half of the south entrance wall of the tomb, for example, two females, uncrowned but assuredly Isis and Nephthys, kneel to either side of a vertical object in a shrine on which the sun god in the form of a falcon perches,[45] referencing, as at Tuna el-Gebel, Chapter 16 of the *Book of the Dead*.

In each room, on the back wall of a burial niche, Isis is shown in her most frequent representation—mourning at, or protecting, the bier—once winged, and in two scenes unwinged, in a context of other figures that suggest protection.[46] In Room II, in the upper register of the north half of the east wall, Isis and Nephthys are seen, as well, in their traditional poses behind the throne of Osiris,[47] and in the register below, the two deities pour libations to Osiris.[48] Affording the goddess perhaps somewhat greater status, however, is that, on the side wall of the niche cut in the south half of the east wall of Room II, the large tiet sign of Isis is given the same weight as the djed of Osiris on the opposite wall of the niche.[49] Finally, in the upper register of the south half of the west wall of Room II, Isis pours a libation for a *ba*-bird.

---

[41] Ibid., pl. 21b and pl. 24a; and in another case, pls. 21c and 23c = Lembke *et al., Römer am Nil* 70 fig. 125; a third, pl. 22c = Lembke *et al., Römer am Nil* 70 fig. 126.

[42] Osing, *Gräber* pls. 21b and 24a, and colorplate 31b; a second, pl. 22c = Lembke *et al., Römer am Nil* 70 fig. 126.

[43] Osing, *Gräber* pls. 21b and 24c = Lembke *et al., Römer am Nil* 71 fig. 127.

[44] Kaplan (*Grabmalerei* 49) counts only six.

[45] Identified by Osing, *Gräber* 85; see, ibid., pl. 25a.

[46] Ibid., pl. 26b (Room I, north wall); pl. 28a (Room II, north wall); pls. 29b and 33c (east wall, south half).

[47] Ibid., 89 and pl. 33b; not noted by Kaplan, *Grabmalerei* 49.

[48] Osing, *Gräber* pl. 33b and colorplate 33b.

[49] Ibid., pl. 29b and colorplate 33c (east wall, south half).

Behind the *ba* that receives the offering, a tiet sign and a djed pillar, as in the preceding image, are given equal weight.[50]

In contrast to other scenes in the tomb, in this scene Isis establishes her own personality. In concert with the image of Khefer behind her, who pushes the crescent moon before him ands drags the sun behind him, and situated, as the scene is, above figures in the lower frieze that suggest all the bounty of the Fields of Ialu, Isis must be taken here, I should think, as a deity engaged in the sustenance of the deceased, and perhaps even as instrumental in providing for him a blessed afterlife.[51]

Nevertheless, in the tombs of both Petubastis and Petosiris, Isis is rarely the focal point of the scene. In the tomb of Petubastis, she is one deity among many, and in the tomb of Petosiris she is almost always subservient to another deity. Generally speaking, Isis plays a minor and basically conventional role in tombs of the chora, with one exception.

Achmim

Cut into the hills pockmarked with similarly hewn tombs above Achmim is the monument known by the inelegant though accurate name of 'von Bissing's Tomb from 1897.' A modest structure, it is distinguished by its remarkable iconographic program that intermingles Greek and Egyptian stylistic and conceptual elements and that permits the suggestion that Isis played a significant eschatological role at Achmim.

The Achmim region—which includes the tombs near the modern village of al-Salamuni and the city of Athribis excavated by Petrie,[52] directly across the Nile from Achmim itself—though archaeologically rich from the prehistoric period through the late antique, has not been systematically studied. The modern town of Achmim overlies the ancient one and, aside from the evidence of former temples recorded in the “field of ruins”,[53] the city itself remains virtually unexplored. To the northeast of the city, the cliffs are honeycombed with tombs dating from the Old Kingdom through the Roman period. The region boasts an extensive bibliography of visits of early-travelers, which has been reviewed by Klaus Kuhlmann in his published survey of the site,[54] but few of the Ptolemaic or Roman-period tombs have been systematically recorded.[55]

---

[50] Ibid., pl. 27e; Lembke *et al., Römer am Nil* 71 fig. 128.

[51] The upper register of the north end of the west wall (ibid., pl. 27d) substitutes for Isis, her sister Nephthys, performing a libation for the *ba*-bird, though this ba-bird's smaller size necessitates it perching on a box and the scene is asymmetrical in contrast to the heraldic image containing Isis and greatly abbreviated. The two deities act in concert to so great a degree that I do not think that this image of Nephthys obviates the importance of Isis' role in this tomb.

[52] See W.M. Flinders Petrie, J.H. Walker, and E.B. Knobel, *Athribis* (London 1908).

The most completely recorded painted tomb at Achmim, and the one that is of interest here, was seen by Friedrich Wilhelm von Bissing in 1897, though only published by him fifty years later.[56] Subsequently, photographs have emerged that confirm von Bissing’s description,[57] determining that the tomb stands as one of the most ‘Egyptianizing’ of the Achmim tombs.[58] Like the tombs at Dachla Oasis (and in contrast to those at Tuna el-Gebel and Siwa), von Bissing’s tomb is cut with burial platforms for the dead, but unlike the two-room tomb of Petosiris at Dachla Oasis, which comprises two burial rooms (and closer to those at Tuna el-Gebel), von Bissing’s two-room tomb is constructed with an anteroom and a burial chamber (fig. 1). Both rooms carry painted decoration. The burial room shows at least three scenes that include Isis: the lower register of its north wall shows Isis protecting the enthroned Osiris; below the niche on the east wall Anubis administers to the deceased flanked by Isis and Nephthys; and, on the same wall, in another scene, a winged Isis protects the enthroned Osiris.[59] The more lavishly decorated room, however—or at least, the room whose decoration is more completely documented—is the antechamber,[60] and it is this room that I contend contains evidence for the initiatory cult of Isis.

---

[53] See K.P. Kuhlmann, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim* (Mainz am Rhein 1983) 14–49.

[54] Ibid., passim.

[55] For other Roman-period tombs at Achmim, see ibid., 79–81 and pls. 27, 29a, 30, 32a, 34, 35a and b, 37, and 38; Kaplan, *Grabmalerei* 169–178 and pls. 89–101a.

[56] F.W. von Bissing, Aus römischen Gräbern zu Achmim (Panopolis) in Oberägypten, *Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts* 61–62 (1946/47) 1–16 and id., Tombeaux d’époque romaine à Akhmîn, ASAE 50 (1950) 547–576.

[57] N. Kanawati, *Sohag in Upper Egypt. A Glorious History* (Giza, Egypt 1990) pls. 40–42, photographed in the late 1970s by Kanawati (personal correspondence, 13 May 2007); see also Kaplan, *Grabmalerei* cat. no XI, 166–169 and pls. 86–88 and Kuhlmann, *Materialien* pl. 35c and d and pl. 36.

[58] For more Hellenically derived decoration in tombs at Achmim see von Bissing, *Akhmîn* 560–562 and M.I. Rostovtzeff, *Antichnaia dekorativnaia zhivopis’ na iugie Rossii* (St. Petersburg 1913–14) 494–496 figs. 92 and 93 (see now the French translation, M.I. Rostovtseff, *La peinture décorative antique en Russie méridionale. Saint-Petersbourg 1913-1914* [A. Barbet *et al.*, Paris 2003–04] 622–624).

[59] Kaplan, *Grabmalerei* 168. In addition to these scenes with Isis, the burial chamber depicts on its west wall to the left of the doorway upon entering the room (see Kanawati, *Sohag* pl. 41), a lower frieze showing two goddesses venerating a fetish of

The paintings of the anteroom are both better preserved and more extensively communicated by von Bissing and others than those of the burial room. Its ceiling decoration is preserved though poorly reported (fig. 2); apparent only is that it is enlivened with a Greek zodiac described in a Greek stylistic manner in accord with other zodiacs from the Achmim region, but in contrast to the greatest part of the other decoration in the tomb. The choice of the Greek zodiac in place of an Egyptianized depiction of the night sky does not concern us here.[61] The one in von Bissing's 1897 tomb is one of a number of representations of zodiacs in tombs throughout the chora, and one of at least three at Achmim,[62] that centers on Isis-Sothis riding side-saddle on her dog.

Osiris composed of a djed sign capped by a male head and an Atum-like feathered crown, similar in concept to the djed-pillar in House 21 at Tuna el-Gebel though distant from it both in style and in headgear. To its right are stacked three of the four canopic jars with the heads of the four sons of Horus. In addition, according to von Bissing (*Akhmîn* 559), the deceased was represented in veneration in front of various deities, and hieroglyphs (*Akhmîn* 559 fig. 6) indicate that the painters still understood the signs.

[60] I am unaware of any published photographs of the burial room, with the exception of the west wall captured in a photo by Kanawati, *Sohag* pl. 41) and another photo, nearly unreadable, published by Kaplan, *Grabmalerei* pl. 88c. For the three niches, cf. the plan of von Bissing, *Akhmîn* 556 fig. 1.

[61] I have orally elsewhere connected the substitution of the Julian calendar in 25 CE (see R. Hannah, *Greek and Roman Calendars. Construction of Time in the Classical World* [London 2005] 91) with the appearance of the Greek zodiac in Egyptian tombs, arguing that the efficacy of the more accurate calendar paved the way for the adoption of the Greek zodiac, which (as the Roman calendar better predicted the New Year) provided a more precise description of the heavens than did the Egyptian star map. Though the navigation of the entire eschatological journey was fraught with peril, the twelve hours of the night were especially dangerous, as the names of their protectors indicate: the protector of Hour One, for example, was the Splitter of the Heads of Re's Enemies; Hour Three, the Slicer of Souls; and Hour Ten, the Beheader of Rebels. Egyptians needed the most accurate map of the night sky as their guide, and I suggested that they dispensed with the looser representation of the heavens to welcome the more accurate navigational map provided by the Greeks in order to facilitate their path to a blessed afterlife.

[62] See also Salamuni tombs 3A and 8A, O. Neugebauer and R.A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts* III. *Decans, Plants, Constellations and Zodiacs* (Providence, R.I. 1969) 100 n° 73 and 101 n° 77 respectively.

The dog-star Sirius, called Sopdet by Egyptians and by Greeks Sothis, was associated in Egypt with Isis as early as the Pyramid Texts.[63] It gained its importance because the Egyptian New Year, which coincided approximately with the Nile flood, was marked by the first appearance of the star. Thus the image of Isis-Sothis in the center of the ring of constellations of the zodiac in von Bissing's 1897 tomb and elsewhere recalls the (5) inundation of the Nile. Gisèle Clerc[64] suggests that the appearance of Isis-Sothis in the Achmim tombs might be connected with a new Sothic era beginning in 139 CE, but Clerc herself points out that Isis-Sothis appears for the first time in Egypt on Alexandrian coinage struck in years 13 and 16 of the reign of Trajan[65]—that is, at least twenty-five years before 139—and the motif continues to appear on Roman coins and elsewhere in Egypt through about 400 CE.[66]

The tombs at Achmim have not been closely dated, but I shall provide evidence in this essay to suggest it is likely that the von Bissing tomb post-dates the middle of the second century. Thus it is improbable (though, of course, not impossible), that the inclusion of Isis here refers to a calendrical event. For, in the words of Rutilius Lupus who wrote in the time of Tiberius, Isis-Sothis acts too as "the great Isis, the mother of the gods, Sothis, regent of the stars, mistress of the heavens, of the earth, and of the underworld".[67] Therefore, I think it more plausible that the image of Isis-Sothis has been appropriated, in the context of this tomb at least, to reference a celestial and eschatological manifestation of the deity. Supporting this interpretation is that Isis-Sothis is one of the three images in the tomb that finds its stylistic (and, to some extent, its iconographical) source in the Hellenic world, and I shall discuss the other examples at the close of this essay.

The images on the walls of the anteroom of the tomb are those best preserved and best reported, and it is these that most strongly support the reading of an initiatory cult of Isis recorded in the tomb. For the discussion of the decoration of the anteroom, it is most useful to use von Bissing's letter designations for the walls in order to illuminate the sequence (fig. 3).[68] The tomb is oriented roughly west to east, with its entrance on its west wall. With a single exception on the east wall to the right of the door at the entrance to the burial chamber (wall D-E), which contains a large 'portrait' of the deceased man, the paintings throughout the room are disposed in two registers.

---

[63] See Dunand, *Culte d'Isis* I 21; Kockelmann, *Praising the Goddess* 59.

[64] G. Clerc, Isis-Sothis dans le monde romaine, in: *Hommages à M.J. Vermaseren* I 264.

[65] Ibid., 260. The earliest example of Isis seated side-saddle on a dog is in the pediment of the Temple of Isis in the Campus Martius in Rome rebuilt by Caligula (37–41 CE) and known from coins of Vespasian struck in 71; see Neugebauer and Parker, *Astronomical Texts* 99; Clerc, *Isis-Sothis* 255. See also a terracotta of Isis-Sothis from Egypt in Dunand, *Religion populaire* 177 and pl. XXIII.

[66] See Neugebauer and Parker, *Astronomical Texts* 99, citing a study by A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century* (Budapest 1937) (see, ibid., specifically 22 and pl. XVI, 1–18).

[67] See Clerc, *Isis-Sothis* 281.

The upper register of the north wall A–B shows a remarkable version of the Judgment of the Dead set out in Chapter 30 of the *Book of the Dead*. First, at the east end of the wall (that is, the end closest to the burial chamber),[69] Horus, seated on a checkered throne facing toward the entrance to the tomb, replaces the expected figure of Osiris as the presiding judge (fig. 4),[70] emphasizing and restating the celestial connotations of the ceiling's zodiac and of Isis-Sothis within it. Behind Horus stands Ma'at, closing off the wall, and in front of him is a large blue lotus on which stand the four canopic deities as they are normally positioned before Osiris. Beyond that configuration strides Thoth, wearing the atef crown,[71] who has come to report to Horus.

Second, the scene behind Thoth, which depicts the weighing of the heart, is unique (fig. 5). Ammit the Devourer sits on a naos-shaped stand, looking past Thoth toward Horus, and licks her lips. In front of her, at her feet, a small, frontal, silhouette figure stands uncomfortably and another small silhouette figure enjoys submersion in a white skyphos-shaped vase colored red inside. Beyond the Devourer group, toward the entrance to the tomb, is the Judgment scene itself. The beam (on which sits Thoth in baboon guise) is supported by the upraised hands of Horus and Anubis, the two deities turning their heads to face one another and resting their free hands on the pan of the scale. The left pan contains the expected figure of the goddess Ma'at, but the other splays out a small human figure painted, like the others, in silhouette.[72] Beneath the scale stands another small, frontal, human skeleton.[73] I shall discuss this scene further at the end of this essay.

---

[68] See plan, von Bissing, *Aus römischen Gräbern* 2 fig. 2.

[69] Kuhlmann, *Materialien* pl. 35c.

[70] See von Bissing, *Akhmîn* 557 and id., *Aus römischen Gräbern* 2.

[71] Kaplan, *Grabmalerei* 166.

[72] E. Brunner-Traut (*Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos* [Darmstadt 1981] 79) provides a Roman-period parallel from Antinoe for the figure, in which, according to Brunner-Traut, it is weighed against a heavy stone. I should like to thank Robert Bianchi for calling my attention to this work of Brunner-Traut. Von Bissing, *Akhmîn* 572, adduces parallels for the human figure on "diverse papyri," and notes

At the corner of wall A–B, Ma'at (standing on wall A–H) guides the deceased dressed in the fringed, white calf-length garment that distinguishes him, toward the judgment. Wall H ends at the entrance to the tomb with Min(?) with two feathers on his head, who raises his hand toward Anubis, who walks to the left, holding a green globe. In the region above the scale and continuing onto wall H above the figures of the deceased and Ma'at, squat the twenty-one Judges of the Dead each holding the feather of Ma'at.[74]

In the lower register of wall A–B below the image of Ma'at and the enthroned Horus, Isis, crowned with a red disc,[75] holds up mummy of Osiris, while the deceased venerates the deities. Behind the deceased, demons with the heads of a lion, a bull, a serpent, and a crocodile and each holding a knife, process toward the tomb entrance in front of naos-shaped gates (see fig. 4). They form the end of a procession that begins on the wall H–A that flanks the entrance to the tomb, which shows jackal- and falcon-headed demons.[76]

The imagery on the south wall corresponds to and complements that of the north. In the upper register, at the east end of the south wall F–E, paralleling the group of Ma'at and Horus on the opposite wall, Osiris is seated on a checkered throne and attended by two female deities, assuredly Isis and Nephthys (fig. 6 and fig. 7).[77] Behind the female deity facing Osiris, Anubis leads the deceased forward. At the

---

that the one in the Achmim tomb is un-Egyptian in style, stylistically better fitting with Greek images of the "soul" (*keres, eidola, psychai*). The Greek weighing of the 'soul,' however, has a very different intent and conveys a distinctly different meaning from that in the Egyptian Judgement scene, since the Greek weighing lacks the ethical sense implicit in the Egyptian, only connoting which one of the warriors, whose 'souls' are weighed, will live and which will die.

[73] See watercolor by Mme von Bissing in von Bissing, *Akhmîn* pl. I. Brunner-Traut (E. Brunner-Traut, H. Brunner, and J. Zick-Nissen, *Osiris. Kreuz und Halmond. Die drei Religionen Ägyptens* [Mainz am Rhein 1984] 137) sees the scale inclined in favor of the deceased.

[74] Von Bissing, *Akhmîn* 557 and pl. 1; description augmented by Kanawati, *Sohag* pl. 41. For the number of judges, see Kaplan, *Grabmalerei* 166.

[75] Identified as such by von Bissing, *Aus römischen Gräbern* 4, and Kaplan, *Grabmalerei* 167.

[76] Von Bissing, *Akhmîn* 557; id., *Aus römischen Gräbern* 4; description augmented by Kanawati, *Sohag* pl. 41.

[77] Von Bissing (*Akhmîn* 557; id., *Aus römischen Gräbern* 5) identifies them as Hathor and Isis; Kaplan (*Grabmalerei* 167) describes Hathor before and Isis behind.

west end of the wall, (at F), another representation of the deceased faces right and raises his hands in front of the four canopic deities. Above these figures are the judges of the dead.[78]

In the lower register of the south wall E–F (see fig. 6), at the end of the wall farthest from the entrance and nearest the burial room, Isis holds an effigy of Osiris-Sokar in front of her, paralleling the image of Isis holding up the mummy of Osiris in the corresponding frieze on the north wall. In front of this group is an altar and behind it, the deceased raises his hands in praise. Then, with their backs to the deceased, another procession of knife-wielding demons stands menacingly in front of their gates as on the opposite wall. In front of this procession of demons stands the deceased with upraised arms.

The image that provides the key to the Isiac meaning of the tomb is that of the deceased man on wall D–E (fig. 7). The off-center placement of the entrance to the burial chamber permits this figure to occupy the wall directly opposite the entrance to the tomb and ensures that it is the first image seen by the visitor entering the tomb. Spanning the two registers, the disproportionate size that establishes the figure as the tomb owner follows an almost three-millennium old Egyptian tradition, but all other aspects of the figure recall its classical model.[79] The deceased man stands frontally with his weight shifted onto one foot in the pose developed in Greece in the fifth-century BCE, he is curly-haired and short-bearded in the Greek manner, and he wears a chiton with a himation pulled about his torso, which—employing the stylistic vocabulary of Greece and Rome—falls in easy folds from his left arm. He holds a *rotulus* and a laurel branch—the sign of victory[80]—in his upraised left hand and a mammiform situla in his lowered right.[81] The stylistic appropriation the figure embodies carries a special significance as Lászlo Castiglione noted almost fifty years ago,[82] observing that when the deceased person is depicted in Graeco-Roman style and set among Egyptian deities portrayed in an egyptianizing manner the intention is to denote two realms, the one "real" and the other "spiritual," with the stylistic differentiation marking a physical separation between gods and men.

---

[78] Von Bissing, *Akhmîn* 557; id., *Aus römischen Gräbern* 5; description augmented by Kanawati, *Sohag* pls. 40 and 42. Part of this scene was buried beneath the rubble when seen by von Bissing.

[79] Cf. the figure in Tomb of Petosiris from Dachla Oasis (Osing, *Gräber* pls. 27c and 32a) and the figure in House-tomb 13 (the tomb of Aurelios Petese) at Tuna el-Gebel described by Paul Perdrizet in Gabra, *Rapport* 91, as an *orator* draped in a toga, his head bound by a ribbon whose ends flutter, a *volumen* (scroll) in his left hand. To the right of this scene, in a small naos with a triangular pediment, the nimbused mummy carries palms in his hands crossed in front of his chest (in the two photographs that comprise pl. XLIII in Gabra, *Rapport* neither scene is visible). For palms, see infra n. 83.

[80] Laurel comprised the leafy crowns for victors at the Pythian games at Delphi and continued into the Roman period as a sign of victory. See, e.g., *BMC* 35 nº 285 (reverse) statue of Domitian in quadriga holding branch of laurel on roof of triumphal arch, flanked by trophies and captives; 41 nº 338 (reverse) Domitian in biga holding laurel branch; biga pulled by centaurs, each of which holds a Nike; 41 nº 339 (reverse) Domitian in elephant quadriga holding a branch of laurel; 41 nº 340 (reverse) Domi-

Castiglione's interpretation of the discrepancy in style inhabited by the figure is strengthened by the treatment of figures on the remainder of the wall. Like the other the walls in the first room, the remainder of Wall D–E is divided into two registers and, in contrast to the classicizing style of the large figure, the scenes directly to its right are almost entirely egyptianizing. The exception occurs with an image, also representing the deceased, in the lower register. Clad in white garments that the deceased wears throughout his representation in the tomb, the figure affects a similarly differentiated stance; unfortunately, the upper part of the figure is entirely destroyed so his complete pose, his face, and his hair are lost, but the position of his feet affirms that he assumes a classicizing pose. Everything else on the wall is egyptianizing. The deceased stands to the left of an Egyptian offering table, which is upended in an Egyptian manner so that the objects it carries are displayed to the viewer. To the right of the offering table, a figure wearing a traditional kilt, though with a fringed edge, stands in the traditional Egyptian stance and holds a libation vessel in his lowered left hand and a palm branch—another sign for victory in the Roman world[83]—in

---

tian in a quadriga holding a branch of laurel; 48 nº 394 (Trajan in quadriga holding laurel branch); 61 nº 507 (Trajan in centaur biga holds branch of laurel); 62 nº 515 (Trajan in quadriga holds laurel).

[81] Kuhlmann, *Materialen* 73, says that the figure holds an olive twig and a papyrus roll in one hand and an egg-formed vessel (an unguentarium? alabastron?) over another vessel in the other, but the photo published by Kuhlmann (pl. 36a) indicates that rubble covered the bottom of the vessel, and he could not see that it remains unsupported unless grasped by the deceased.

[82] L. Castiglione, Dualité du style dans l'art sépulcral égyptien à l'époque romaine, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 9 (1961) 209–230.

[83] See late-Roman mosaics of gladiators in the Vatican from the Baths of Caracalla (K. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World* [Cambridge 1999] 70 fig. 71); also prevalent on reverses of Imperial coinage: see, e.g., *BMC*, Augustan coin: 1 nº 4; Vitellius (69 CE), 27 nº 218; Vespasian, 29 nº 233; 31 nº 251; Trajan, 45 nº 365; 46 nº 381; 53 nº 438, 442, and 443; 61 nº 508; 63 nº 526 (palm held by Nike throughout).

his upraised right.[84] Behind him is a naos, which is drawn as if cut off by the leafy tree that ends the scene in the corner of the wall. In the upper register above the libation scene, the deceased, clean-shaven and wigged and wearing a long fringed white garment, stands in profile with his hands raised in veneration in front of a construction terminating in the crown of Amon with rams to either side. In the front of this effigy, two shorter, egyptianized figures face one another. The right hand one is falcon-headed and wears the garment that extends to his pectorals similar to the one that Horus often assumes; the left hand one is partially destroyed.

Yet despite Castiglione's interpretation (which is nevertheless undoubtedly correct), one can also argue that the large figure of the deceased is a *stock* figure, because a figure almost precisely identical in pose, garment, and style of beard and hair appears in the geographically and religiously distant synagogue at Dura Europus representing Moses as he parts the Red Sea (fig. 8).[85] Individualizing our figure, however, is the situla it awkwardly carries in its lowered right hand, a hand—as we can see from the figure of Moses—not initially intended to be weight bearing.

---

[84] Pace Whitehouse, *Tomb of Petosiris* who states (259) that Petosiris, in his tomb at Dakhla Oasis, is "so far unique" as the "recipient of funerary cult." For the image, see Kanawati, *Sohag* pl. 40.

[85] See e.g., Comte du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos. 245–256 après J.-C.* (Rome 1939) pl. XVII. Another image of Moses, slightly different in the gesture of the right hand but probably from the same source, appears at Dura in the painting of Moses and the Burning Bush (ibid., pl. XIX). The slight differences between the Dura images and the one from Achmim are dependent on the proportion of the figure: that at Achmim is more slender and perhaps, in consequence, more of the chiton appears below the himation wrapped around his hips. The remarkable similarities between the Achmim figure of the deceased and that of Moses Parting the Red Sea (and even that of Moses and the Burning Bush) is unmatched in the figures from Egypt commonly adduced as carrying forward Castiglione's thesis: the deceased Petosiris from Dachla and the deceased on the shrouds in Moscow (Pushkin Museum I ia 5749: E. Doxiadis, *The Mysterious Fayum Portraits. Faces from Ancient Egypt* [New York 1995] 21 nº 14; Bresciani, Il volto 17 fig. 6), Paris (Louvre N 3076: Doxiadis, *Fayum Portraits* 20 nº 13), and New York (New York, Metropolitan Museum 09.181.8, dated 170–200). A brief summary and analysis of the transmission of motifs in antiquity is provided by M.L. Thompson, Hypothetical Models of the Dura Paintings, in: J. Gutmann (ed.), *The Dura-Europos Synagogue. A Re-evaluation* (1932–1992), South Florida studies in the history of Judaism 25 (Atlanta, Georgia 1992) 31–52. Whitehouse, *Tomb of Petosiris* 259, sees the painted image (in this case of Petosiris at Dachla Oasis) as derived from Hellenistic and Roman funerary sculpture, but the extraordinary similarity between the Moses in the Red Sea scene from Dura and the figure of the deceased from Achmim argue, in this instance at least, for a two-dimensional source.

Though throughout Egyptian history the situla takes a number of forms and serves a number of functions,[86] by the Roman period, it is firmly associated with Isis,[87] and its placement in the right hand of the tomb owner associates him with Isis, too. And by extension, since the tomb owner's beard and hair exempt him as a *priest* of Isis, the situla positions him as well as an initiate into her mysteries. This interpretation of the owner as an initiate is borne out, I think, by the other scenes in the room. The adjacent wall shows the unusual configuration of Osiris and Isis and Nephthys. Whereas traditionally, most often, the deceased is led forward to Osiris, and Isis and Nephthys stand behind his throne as adjuncts, in the scene in von Bissing's tomb the female deities act as intercessors between the deceased and Osiris with their arms outstretched toward him and with one deity positioned between the deceased man and the god of the dead. Perhaps even more strikingly, in the scene immediately below, the deceased is greeted by Isis, who holds the image of Osiris-Sokar—the resurrected form of Osiris[88]—in her outstretched hands. Thus, the narrative relates that having passed through the gates guarded by demons, the deceased has arrived at a place of everlasting life and that everlasting life is affirmed by Isis.

Alexandria: The Tigrane Tomb

I shall return to von Bissing's 1897 tomb with further thoughts at the end of this essay, but I should now like to turn to Alexandria and the Tigrane Tomb from its eastern cemetery. Frederick Brenk discarded my Isiac interpretation of this tomb, as he followed Achille Adriani[89] in seeing the tomb's narrative program relating the apotheosis of Osiris, and Irene Kaplan, too, sees Osiris as the main protagonist.[90] Brenk's article convinces me that not only had I not fully made my case for the Isiac content of the tomb but that I also had not clearly made my argument for its date, presenting it in so oblique a manner that Brenk misinterpreted my intent.[91] For these reasons I should like to clarify and amplify my original presentation in a number of ways.

---

[86] M. Lichtheim, Situla nº 11395 and some Remarks on Egyptian Situlae, *JNES* 6.3 (July 1947) 169–179, passim; see also E.J. Walters, *Attic Grave Reliefs that Represent Women in the Dress of Isis*, Hesperia Supplement XXII (Princeton, N.J. 1988) 20–25.

[87] See Walters, *Attic Grave Reliefs* 20.

[88] As indicated in the Fifth hour of the Am-Duat (see, e.g., T. Abt and E. Hornung, *Knowledge for the Afterlife. The Egyptian Amduat—a Quest for Immortality* [Zurich 2003] 84).

[89] A. Adriani, Ipogeo dipinto della Via Tigrane Pascià, *BSAA* 41 (1956) 72.

[90] Brenk, *In the Image, Reflection and Reason of Osiris* 83-98; reprinted in Brenk, *With Unperfumed Voice* 93 and n. 45; Kaplan (*Grabmalerei* 142–143) sees the central

The Tigrane Tomb is a modest tomb, with one room fitted with loculi and the other forming a triclinium-shaped burial chamber (fig. 9).[92] Only the burial chamber was excavated from the earth, the loculus room having been left in situ. The triclinium shape of the burial chamber is formed, as it is in other Roman-period Alexandrian tombs, by the arrangement of three arcosolia, into each of which a usable sarcophagus has been carved from the living rock. Enough of the sarcophagi remain in the Tigrane Tomb to identify them as simple lenos-sarcophagi. These sarcophagi, then, stand in for the banqueting couches in a domestic triclinium.

The Tigrane burial room is covered by a shallow dome (fig. 10), and it is the painted dome that provides the approximate date of the tomb. It is well known that the emperor Hadrian was enamored with domes, inventing—or, more likely, having his architects invent—myriad variations on the theme. In turn, Hadrianic domes inspired painted ceilings in Rome and throughout the empire,[93] and the one in the Tigrane Tomb is one of the most successful examples of this conceit. It is most likely, then, that the Tigrane Tomb dates either within or slightly after, the Hadrianic period.[94]

---

scene as depicting the deceased, but interprets the scene in the left niche (ibid., 143) as the apotheosis of Osiris, tacitly dismissing my interpretation.

[91] Brenk, *With Unperfumed Voice* 93 and n. 46.

[92] For the tomb, see Venit, *Alexandria* 146–159.

[93] See, e.g., R. Ling, *Roman Painting* (Cambridge 1991) 179–181.

[94] Because I will shortly connect some of the iconographic elements in the two tombs, it would perhaps strengthen my interpretation were von Bissing's Achmim tomb also of slightly post-Hadrianic date as Gisèle Clerc has argued, but other than the cult that both tombs reference, I see no particular connection between them. The similarity of the Achmim figure to the Moses from Dura Europus, which dates to the mid-third century CE, is striking, and the two figures appear to have originated from the same pattern book. The cult of Isis was certainly long-enough lived to have accommodated both the Tigrane and the Achmim tombs, even if they date as much as a century apart, if indeed the Achmim tomb is, in fact, as late as the synagogue at Dura. Despite any overt connection between the two tombs, it is notable, however, that the ceiling of the Tigrane Tomb, like that of the Achmim tomb, references the heavens, though in the Tigrane Tomb the heavens are marked by the image of the protective gorgoneion that peers through the oculus of the dome.

In the Tigrane Tomb, two male figures, each placed in a panel under an image of an Apis bull, escort the visitor into the burial chamber (fig. 11). These males are garbed in short kilts and wear the pharaoh's nemes headdress and, beneath their chins, lines indicate they also wear the false beard of a pharaoh. Though an interpretation of these figures as pharaohs might be borne out by the Alexandrian Main Tomb at Kom el-Shoqafa, in which a pharaoh is shown paying homage to images of Apis bulls,[95] I think that the two scenes are markedly different in intent and that the figure in the Tigrane Tomb does not represent a pharaoh but rather an 'Egyptian figure.' The appropriation of Egypt is a major theme in Roman-period Alexandrian tombs; it is one that I have spoken about and written about at length elsewhere[96] and one that I shall return to in this discussion of the Tigrane Tomb. What I should like to focus on with these figures here, though, are the situlae they carry, because as in the Achmim Tomb, I think that here too the situla is meant to mark the deceased as an adherent to the initiatory cult of Isis.

This interpretation is borne out, I submit, in the decoration of the three arcosolia. The central niche (fig. 12) shows a mummy flanked by female figures—surely, despite their lack of attributes, intended as Isis and Nephthys, as I initially argued (and an identification with which Brenk agrees)[97] and by Horus falcons supported by alabaster stands. Whether the female figures are intended as epiphanies of the goddesses or as priestess avatars for the goddesses is difficult to determine (and perhaps any distinction is problematic), but I now think I prefer the latter interpretation. Each female bears palm branches in her hands, while a winged disc hovers overhead extending a garland in its claws. Whether this latter configuration is intended to recall winged discs that traditionally have terminated the tops of traditional Egyptian stelai or whether it is meant to be seen as an active part of the narrative—as offering the garland to the deceased, as is seen in Greek funerary iconography—or just displaying the garland—which recalls the real garlands and the painted simulacra in Alexandrian tombs—is difficult to discern, though I think the latter interpretation is probably correct.

---

[95] For the image see, e.g., Venit, *Alexandria* 136 fig. 114 and 139 fig. 118.

[96] See, e.g., Venit, *Alexandria* esp. Chapters 4 and 6; ead., Ancient Egyptomania: The 'Uses' of Egypt in Graeco-Roman Alexandria, in: E. Ehrenberg (ed.), *Leaving No Stones Unturned: Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen* (Winona Lake, IL 2002) 261–278; ead., Egypt as Metaphor: Decoration and Eschatology in the Monumental Tombs of Ancient Alexandria in: *City and Harbour: The Archaeology of Ancient Alexandria*, Oxford Centre for Maritime Archaeology, Monograph Series and Conference Proceedings (forthcoming).

[97] Brenk, *With Unperfumed Voice* 93.

The Tigrane scene certainly references the canonical image of the death of Osiris, but I do not think that the mummy is meant to be Osiris as Adriani thought and as Brenk continues to think. The Tigrane mummy is wrapped in contemporaneous Roman-period reticulated bandaging and it lies not on the traditional lion bed but on a contemporaneous kline with a duck-headed headrest and turned legs that cast shadows on the intentionally ill-defined ground. The cloth on the bier is treated with fine lines to indicate the folds into which it falls and the plinths of the stands that support the falcons are treated in one-point perspective. Though the subject matter is Egyptian, and the style contemplates replicating Egyptian, the painters have been trained in the veristic Hellenistic idiom: they are the same ones that are responsible for the Hadrianic-like dome and for the other decoration of the tomb.

Nevertheless, despite the background of the artists, the cast shadows, the treatment of the looping folds of the bier-cloth, the disposition of the figures in space by the rejection of a single groundline, and the perspectival treatment of the bases of the stands that support the Horus falcon are intentional, as their absence from the scenes in the other two arcosolia demonstrates, and these details place this image of the deceased in the quotidian world. All these elements both remove the mummy from representing Osiris and permit this image to act similarly to that of the hellenically drawn image of the deceased in the Achmim tomb, by differentiating the mundane realm from the metaphysical.

The lateral niches support the interpretation of the mummy in the central niche representing a deceased human male and also support the interpretation of the males in the entranceway as devotees in the cult of Isis. Unlike the central niche, however, which is easily read because of its reliance on Egyptian iconographical prototypes, the lateral niches find no parallel in either Egyptian or Graeco-Roman representation.

The left niche (fig. 13) shows a frontal male holding palm branches and flanked by winged, nemes-headdressed, trousered males to either side, as another disc spreads its wings above the group. Two jackals sit attentively at the frontal male's feet, and the entire scene is closed off by stands that carry large, oval, beribboned objects that Adriani thought were tympana,[98] but which I take as eggs.[99] A plaque in the Vatican that shows an Isiac procession[100] includes a pterophoros who might be construed as similarly coifed and dressed as our frontal figure, but—aside from their stylistic dissimilarity—I see a marked difference between the two: like the mummy in the central niche and like the figure in the right niche that we shall soon see, the frontal figure wears a garment with a reticulated pattern, and I have previously interpreted this figure (and continue to do so) as an initiate having gone through the simulated death—explained by Apuleius (*Metamorphoses* XI.21; 283.5; XI.23; 285.11–15)—his mummy wrappings falling away as he emerges nude to assume his new garments.[101] He, like the two goddesses in the central niche, holds what appear to be palm branches, which are connected directly with the cult of Isis. A similar branch is carried by a priest in an Isiac procession on a fragment from a wooden sarcophagus:[102] a priest of Isis painted in the Temple of Isis in Pompeii holds a palm branch even closer in form,[103] as does Anubis sculpted on altars, one of which is in tomb context;[104] and a young child, characterized by the lock of Horus, holds one on a gravestone from the necropolis of Ostia.[105] It is most probable that in these contexts, as in the case of the triumphant athlete in the mosaic from the Baths of Caracalla now in the Vatican,[106] these branches speak to victory. But in the case of the initiate, it is the victory over death (see Apuleius, *Metamorphoses*, XI.21; 283.8–9).

---

[98] Adriani, *Ipogeo dipinto* 83.

[99] Eggs have always been a Greek symbol of rebirth or regeneration (see, for example, London, British Museum GR 1882.3–12.1, a late-fifth century black-glazed cup with five eggs from a tomb on Rhodes; see also D. Kurtz and J. Boardman, *Greek Burial Customs* (Ithaca, N.Y. 1971) 77; white-ground lekythoi occasionally show scenes in which eggs are presented at the grave. See, for example, the possible egg held by a woman on Syracuse 22879 (A. Fairbanks, *Athenian Lekythoi with outline drawing in glaze varnish on a white ground*, University of Michigan studies 6 [New York 1907] 167); they are part of the Isiac cult meal (see for example remnants of the priests' meal from the Iseum at Pompeii, R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* [Ithaca, N.Y. 1971] 71 and pl. 29) and a feature of the cult of Isis (ibid., 168; 213); see, also, Griffiths, *Apuleius* 261, although most of his examples concern the purification of ships.

[100] Vatican 16637; see Venit, *Alexandria* 728 fig. 26; Merkelbach, *Isis regina* 615 fig. 145.

[101] Venit, *Alexandria* 153–154.

[102] Hildesheim sarcophagus fragment, dated 193–212 CE; see *Cleopatra's Egypt* 240–241 cat. no 129.

[103] Merkelbach, *Isis regina* 496 fig. 11.

[104] Rome, Capitoline Museum, ibid., 614 fig. 144; Anubis with palm and caduceus on an altar from the tomb of Fabia Stratonice (Karlsruhe 67/134), ibid., fig. 130 and J.-C. Grenier, *L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice*, EPRO 71 (Leiden 1978) 15–18 and pls. IV and V.

[105] Merkelbach, *Isis regina* 597 fig. 125.

The right niche (fig. 14) completes the narrative. A young man wearing similar garb with a similar reticulated pattern extends palm branches to the standing goddess (or priestess stand-in) who, in turn, offers him what may be sheaves of golden grain,[107] while a figure with a censor follows him. With his leggings, his imbricated tunic, and his nemes headcloth, the kneeling male figure resembles the flanking males from the left niche, although he lacks their wings. I suggest that the niches convey a narrative asserting that the frontal male in the left niche, having passed through the rigor of the ordeal, has—in the right niche—become an initiate, his new garments connecting him to the trousered males who flanked him when he was still encased in mummy wrappings.

The female figures who protect the mummy in the central niche and the female goddess in the right niche are also dressed in imbricated garments and nemes headcloths, but here I think significant is that their garments terminate in fringes, like the fringed garment described by Apuleius (*Metamorphoses*, XI.3; 268.16) and like that worn by priests and a priestess in paintings from the Iseum at Pompeii.[108]

The entire narrative program of the Tigrane Tomb must be considered in order to interpret its meaning. With the exception of the central niche, the narratives in the tomb's niches have neither antecedent nor heir, and the narrative in its entirety is unique. Nevertheless, when the entire narrative program is brought to bear, its only interpretation must stand as a reference for initiation into the cult of Isis. Because there was no visual model for the representation of 'secret things' (and rightly so!), the artists of the Tigrane Tomb were forced to go against tradition and create an entirely original narrative in order to express the goal of their patron.

---

[106] For two of these athletes, see supra n. 83.

[107] Grain is associated with Isis as early as the fourth century bce, when she receives the epithet εὐεργέτεια καρπῶν, εὐεργέτια ("benefactress of grain, benefactress"; see Vanderlip, *Isidorus* 22–23); the hymns of Isidorus from Medinet Madi celebrate the harvest in her name (see ibid., passim and esp. 45; see also Dunand, *Culte d'Isis* I 219–221; by the first century bce, Diodorus (I.14.2) credits her with the actual discovery of grain; and in her guise as Isis-Thermouthis she is often depicted with ears of wheat (see, for example, Berlin, Egyptian Museum 20004, a statue of Isis-Kourotrophos from Carinola with a representation of Thermouthis and the Agathos Daimon on the back of its base (see V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum*, EPRO 27 [Leiden 1972] 79–80 and pl. 6 fig. 7 = F. Dunand, s.v. Agathodaimon, LIMC I.2 pl. 205, 14 and a relief in Turin (ibid., pl. 7 fig. 8); see also Cairo JE 47108 (V. Tran Tam Tinh, s.v. Isis, LIMC V pl. 510, 174).

[108] Merkelbach, *Isis regina* 496 fig. 11; 497 figs. 12 and 13; 498 fig. 15.

Achmim: Von Bissing 1897 Tomb

With this idea in mind, I should now like to return to the anteroom of the Achmim tomb and turn to two more aspects of the eschatological program of the room. Previously left unaddressed are the unusual (though not entirely unique) silhouette figures of the Judgement scene, especially the one in the cauldron, and the not-yet-mentioned image to the right of the gatekeepers and the supplicant in the lower frieze of wall E–F, which is unparalleled, so far as I know, in Egyptian tombs or elsewhere. And scenes that fall outside the canon, as in the Tigrane Tomb, demand serious consideration and more extensive discussion.

The Judgement scene at Achmim (see fig. 5) is rich with silhouette figures, similar to those found, for example, in Tuna el-Gebel House Tomb 21.[109] Von Bissing describes them as skeletons and interprets them as shadows,[110] which they may well be, but these figures are more numerous and more actively engaged with both the viewer and the scene than the shadow at Tuna el-Gebel. One stands stolidly beneath the beam of the scale frontally gazing out at the viewer; a second, whose irregularly placed feet and asymmetrically drawn arms indicate a restless shift of weight from foot to foot, stands frontally beneath the mane of the Devourer; and the third (and others, if the lines emerging from the vessel are indicative of legs or arms) bounces about in a skyphos-shaped vase painted red inside. Von Bissing[111] interprets the red interior of the vessel as the lake of fire; more specifically, Emma Brunner-Traut[112] sees the scene depicting the "condemned boiled in a cauldron while the Devourer awaits its meal with relish," and she supports her interpretation with a fragmentary shroud she illustrates,[113] which depicts a large figure eating one silhouette figure while two others at his feet supplicate it. I shall return to the image on this shroud presently in relation to another image of the tomb, which I think it better illuminates, and here focus on the cauldron.

---

[109] See Gabra, *Rapport* pl. XIII.2 and colorplate 25 (top).

[110] Skeletons, von Bissing, *Akhmîn* 557 and 569; shadows, ibid., 570. Brunner-Traut (Brunner-Traut *et al., Osiris. Kreuz und Halbmond* 137 and Brunner-Traut, *Gelebte Mythen* 76) identifies the figures as skeletons and considers them images representing the deceased.

[111] von Bissing, *Akhmîn* 573.

[112] Brunner-Traut *et al., Osiris. Kreuz und Halbmond* 137; similarly Brunner-Traut, *Gelebte Mythen* 76.

The concept of the 'cauldron' can be most securely tied to a passage from section five of the *Book of Caverns*, most completely known from the Osireion of Seti I at Abydos—inscribed there under Merneptah—and the tomb of Rameses VI,[114] and from the *Book of the Earth*, also found in the tomb of Rameses VI and elsewhere.[115] The spells enumerated in the former book preserve the fullest description of the Egyptian alternative to a blessed afterlife of any Egyptian eschatological book, and three times, section five of the *Book of Caverns* describes figures or body parts (enemies, shadows, *bas*, decapitated figures, hearts, heads) consigned to cauldrons in the "Place of Annihilation";[116] the *Book of the Earth* augments these images: deities hold up cauldrons into which the blood of enemies flows,[117] and in other cauldrons, heads and other body parts are boiled.[118] Books of the afterlife were well known in the Roman-period chora as evidenced by their pictorial references in Roman tombs, and the designer of the Achmim tomb must have had these textual images in mind when he pictured the Devourer considering its next meal. As in the books of the afterlife, the deceased for whom the tomb is made is not, of course, the anticipated repast; the depiction is intended as an alternative for others. The image at Achmim describes one moment of tension in the otherwise almost entirely affirmatory journey of the deceased to a blessed afterlife (more on this point presently), and should, I think, be viewed as admonitory for those who have not embraced Isis and her mysteries.

---

[113] Brunner-Traut, *Gelebte Mythen* 79.

[114] A. Piankoff, Le livre des quererts. 1er tableau, *BIFAO* 41 (1942) 1; known also from the *Book of the Dead*; see, e.g., Allen, *Book of the Dead* 30 (Spell 17b, S2; S5). On the *Book of Caverns*, see also, e.g., E. Hornung, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife* (translated by David Lorton; Cornell, N.Y. 1999) 83–95; in the Late period, a complete version of the *Book of Caverns* comes from the tomb of Petamenophis at Assasif (see A. Piankoff, Les grandes compositions religieuses dans la tombe de Pédéménope, *BIFAO* 46 [1947] 73–92, esp. 86–88). For translations of the *Book of Caverns*, see A. Piankoff, *Le livre des quererts* (Cairo 1946) esp. 57, and id., *The Tomb of Ramesses VI* (New York, N.Y. 1954) 45–135, esp. 98, 100, and 107.

[115] Hornung, *Books of the Afterlife* 86–88, 95–103; see also Piankoff, *Livre des quererts* passim; id., *Ramesses* VI passim.

[116] Piankoff, *Livre des quererts* 57 and pl. LI; id., *Ramesses VI* pls. 25 and 26; Hornung, *Books of the Afterlife* 88 and 89 fig. 45.

[117] Hornung, *Books of the Afterlife* 98 and 106 fig. 57, top right.

[118] Ibid., 99 and 106 fig. 57, bottom right.

The second image in the Achmim anteroom previously elided from the discussion enlarges upon this theme. It shows an interaction between a dark-skinned, animal-headed figure and a light-skinned human (fig. 15 and detail, fig. 16). The only scholar to have addressed this image is Irene Kaplan,[119] who, in her catalogue, laconically terms it "erotic" and "apotropaic." I greatly doubt that it is either.

Though sexual activity is actively recognized—either textually, or visually, or both—in Egypt since earliest times, this activity always occurs within a religious context, either referencing cosmological episodes or invoking fecundity. The participants are normally deities and, though their acts vary greatly, their contextual meaning is clear. Scenes of sexual intercourse that involve human actors rarely occur before the Graeco-Roman period, when they appear relatively frequently but also—as in the tomb—within the context of ritual.[120]

Karol Myśliwiec provocatively mentions without further detail "drawings in tombs" and elsewhere depicting "[s]exual relations between a man and a woman," which he defines as either obscene or satirical in nature.[121] In fact, the only erotic images aside from those on ostraca that pre-date the Ptolemaic period with certainty occur in the Turin papyrus (Turin pap. 55001).[122] Whatever intent these images in the papyrus carry,[123] they show extraordinarily inventive and acrobatic couplings among humans that rival anything painted by Greek or Roman artists,[124] and which, of course, owe them no debt, since the Turin images predate those from Greece and Rome by more than a half millennium. Greek and Roman sexual couplings can be as enthusiastic as those on the Turin papyrus, but so far as I know, both Greeks and Romans focused on depicting consensual sexual acts. Rape—violent penetration—was not shown.

---

[119] Kaplan, *Grabmalerei* 168 and pl. 88b.

[120] The Turin Papyrus, dating to the late New Kingdom or early Third Intermediate Period remains the obvious exception to all human-based erotic imagery stemming from the Graeco-Roman period. See J.A. Omlin, *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*, Catologo del Museo Egizio di Torino 3 (Turin 1973) passim and pls. XVI, XVII, XVIIIa, XIX; the undated ithyphallic terracottas and those depicting copulating humans (ibid., pls. XXX and XXXI) are identified by Omlin as votive and probably are (reproduced in K. Myśliwiec, *Eros on the Nile* [Ithaca, N.Y. 2004] (translated by G.L. Packer; originally published 1998) opposite 55, also undated). For Turin 55001, see also Myśliwiec, *Eros* 120–127, and, most recently, J. Janák and H. Navrátilová, People vs. P. Turin 5501, in: Graves-Brown, *Sex and Gender* 63–70. See also the "erotic scenes… decorating ritual vessels" from Tell Atrib, unnumbered colorplate in Myśliwiec, Eros and the Ptolemaic-period limestone sculpture, Brooklyn Museum 58.13 (M. Cody in *Art for Eternity. Masterworks from Ancient Egypt. Brooklyn Museum of Art* [London 1999] 138 nº 85) considered to have "religious content."

[121] Myśliwiec, *Eros* 120.

[122] Janák and Navrátilová, *People vs. P. Turin* 5501 66.

[123] Id., 67–69 note that no interpretation has been agreed upon, and they themselves reach no conclusion.

The image to the right of the gate-guarding demons in the lower frieze of wall E–F certainly shows a violent encounter between a demon and a human figure. The demon's dull-brown-colored flesh corresponds to the coloration of other demons in the tomb, which are painted varied shades of brown. This demon is depicted nude except for a nemes headdress and a pectoral. His genitals are not evident, though it is possible that a small arrowhead-shaped line preserved against his left thigh is the tip of his penis. The human's gender is more difficult to determine. Skin color nor dress nor physique provide a definitive sign: in the tomb, figures of both genders—female deities as well as the deceased male—assume the same light golden-brown color as the victim; the human wears a short white garment and what appears to be a white short cloak tied at its neck, which would suit a male, yet its body, though lacking any indication of breasts, seems to have the full hips and long hair suggestive of a female. In this case, gender may have been intentionally left ambiguous in order to fashion the victim as an all-inclusive image, an approach that would conform with the treatment of the skeletal figures in the Judgement scene.

The demon pushes the human figure backward with his left hand and thrusts it further off balance by grasping its right foot with his right hand, as he leans forward to kneel on the altar. Though the image is badly damaged, based on the grey, intestine-like coil that he seems to suck into his mouth, the demon appears to be eviscerating his victim. The deceased human is being tortured, a theme that invades almost all Egyptian books of the afterlife in their descriptions of the perilous journey describing the trials the deceased has to overcome and the demons that try to destroy him:[125] they stand ready to rip out his heart, behead him, slash him with knives, cut him to pieces, and devour him,[126] much as the demon does on the shroud illustrated by Brunner-Traut,[127] and as demons do from the Coffin Texts onward.[128] The intent here is much the same as depicting the shadows of deceased mortals boiled in the cauldron. Different, however, is the stylistic mode of the image. The victim is rendered in Hellenic style, its garments are seemingly Hellenic, and the mutilation (if that, indeed, is what is occurring) takes place on a Greek altar.

---

[124] Greek and Roman erotic images are far too numerous to mention, as are their publications, but for a generic view see C. Johns, *Sex or Symbol. Erotic Images of Greece and Rome* (Austin, Texas 1990) and J. Clarke, *Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art, 100 B.C.–A.D. 250* (Berkeley, Calif. 1998).

The altar is indicated as Greek by the cursory volute and palmette at the right of the structure, from which a votive offering or libation vessel appears to have fallen: the overturned cup can be seen below the altar. Other objects appear as if painted on the side of the altar but, seen in Egyptian bird's-eye view, they replicate the objects on the offering table in the scene adjacent to the deceased tomb owner on wall D–E (fig. 17), and that is certainly the intention here.

In Greece, altars are a locus of sacrifice—either of animals or humans. In Euripides' *Andromache* (lines 1100–1160), Neoptolemos seeks sanctuary at Apollo's altar at Delphi, and on this altar, he is murdered.[129] In Euripides' lost *Telephos*, Telephos threatens to kill the infant Orestes as he kneels on an altar in the sanctuary of the Lycian Apollo,[130] and Cassandra is slain upon an altar in the *Agamemnon* (1264–1298).[131] Seated on an altar, Priam mourns the fall of Troy and the dead Astyanax, and he is killed there by Neoptolemos;[132] and, on an altar, Orestes substitutes his stepfather Aigisthos for the sacrificial calf (Euripides *Electra*, 774–843).[133] Yet slaying a human being on an altar in Greece subverts the norm. An altar locates a sacred space, and the murder of Aigisthos and Cassandra and Neoptolemos and Priam on an altar is intended to describe an especially despicable act. Siting the disembowelment of the dead (an Egyptian theme) upon a Greek altar (given the altar's connotations in Hellenic terms) further establishes the heinousness of the deed.

---

[125] See J. Zandee, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions*, Studies in the history of religions 5 (Leiden 1960) 20–25.

[126] Ibid., 147–158.

[127] Brunner-Traut, *Gelebte Mythen* 79.

[128] See, e.g., Zandee, *Death as an Enemy* 158–160.

[129] See also Milan "H.A" 239, Apulian volute krater, ca. 370 (A.D. Trendall and A. Cambitoglou, *The Red-Figured Vases of Apulia I. Early and Middle Apulian* [Oxford 1978] 193 n° 4 and pl. 60, 3) and Death of Neoptolemos from the Casa di Frontone, Pompeii, 69–79 CE (O. Touchefeu-Meynier, s.v. Neoptolemos, LIMC VI.1 778 n° 26 and ead., LIMC VI.2 452 n° 26). See also J.-M. Moret, *L'Illiupersis dans la céramique italiote. Leur mythes et leur expression figurée au IV'e siècle* (Rome 1975) I 108–109 and 108 n. 5 with bibliography.

[130] See C. Bauchhenns-Thüriedl, *Der Mythos von Telephos in der antiken Kunst* (Würzburg 1971) 25–32 and catalogue 87–91. See the Attic calyx krater, Berlin 3974, by the Painter of Berlin 3974, beginning 4th c. (Bauchhenns-Thüriedl, *Der Mythos* 87 cat. no 53 and pl. 2; Moret, *L'Illiupersis* II 10 cat. no 117 and pl. 52); Faliscan calyx krater by the Nazzano Painter, Boston 1970.487 (Bauchhenns-Thüriedl, *Der Mythos* 88 cat. no 57 and pl. 3).

[131] Ferrara 2482, Marlay Painter, *ARV*^{2} 1280, 64.

I suggest that the so-called erotic image, like the silhouette figures and the drooling Devourer in the Judgment scene, acts—as do the images of the damned in the various Egyptian books of the afterlife—[134] as contrapuntal to the narrative of salvation, in this case indicating in bi-cultural terms the fate of the non-initiated. With one foot in each cultural camp, the disembowelment vignette references, at once, the Egyptian conception of the perils of the afterlife journey and Greek conception of an ignoble death.

Yet because the eviscerated human is treated in classicizing style and wears what might be taken as contemporaneous dress—both elements that reference the terrestrial world—, I propose that the scene on the altar speaks to mortal death rather than (as do the skeletal figures at the scale and in the cauldron) the second death of the unquiet 'soul.' It is worth remembering that on wall E–F, in the same frieze that shows this horrific act at one end, at the other end, the deceased—having passed through the gates of the underworld—stands before an Egyptian altar, raising his hands in praise to Isis, who holds the falcon-headed Osiris-Sokar in front of her: he is shown here having conquered death (fig. 18). The agony of mortal death, then, can be overcome by those who worship Isis or have been accepted into her mysteries and the large classicizing image of the deceased tomb owner on the adjoining wall D–E, with his laurel branch and mammiform situla confirms this interpretation. The image of Isis-Sothis centering the zodiac adds another layer to the Isiac eschatological imagery in the Achmim tomb, as it evokes the celestial realm, recalling Isis as the "mistress of the heavens, of the earth, and of the underworld."

---

[132] Naples 2422, Kleophrades Painter, *ARV*^{2} 189, 74.

[133] See, for example, the Lucanian pelike by the Vastos Painter, University of Canterbury, Christchurch, NZ, early 4th c, R.M. Gais, s.v. Aigisthos, *LIMC* I.1 15 and I.2 pl. 289; Moret, *L'Illiupersis* II 9 cat. no 112 and pl. 92, 1.

[134] See supra n. 112.

In his *Metamorphoses* (XI.6; 270–271), Apuleius has Isis address the zoomorphic Lucius, and say, in Griffiths' translation:[135] "…you shall live indeed a happy man, and when you have completed the span of your lifetime… you shall dwell in the Elysian fields".[136] Apuleius provides the Greek version of the beneficence of Isis, but her bounty had long been known to Egyptians. The designer of the program of the Tigrane Tomb relied upon a faux-Egyptian style to reference Egyptian Isis' mastery of the afterlife, whereas the designer of the Achmim tomb balanced Egyptian and Hellenic elements to encode the same message. Though Isis may be found in diverse guises and enacting varied roles in the tombs of Graeco-Roman Egypt, von Bissing's Achmim tomb and the Alexandrian Tigrane Tomb stand apart from other tombs of the period in their acknowledgment of the mysteries of Isis.

---

[135] Griffiths, *Apuleius* 77.

[136] For a debatable connection between Egypt and the Greek Elysian fields see R.D. Griffith, *Mummy Wheat: Egyptian Influence on the Homeric View of the Afterlife and the Eleusinian Mysteries* (Lanham, Maryland 2008) and the review by N. Lazaridis in *Bryn Mawr Classical Review* 2009–04–25.

LES FORMES D'ISIS À KARNAK À TRAVERS LA PROSOPOGRAPHIE SACERDOTALE DE L'ÉPOQUE PTOLÉMAÏQUE

LAURENT COULON

Pour mesurer si l'exportation d'Isis dans le monde gréco-romain a impliqué une transformation profonde de sa nature propre, il convient certainement de se faire de cette identité originelle une idée précise et, pour cela, de prendre en compte l'évolution que connaît tout au long du I^{er} millénaire av. J.-C. la religion égyptienne, en étant attentif aux éléments nouveaux qu'apporte la documentation inédite ou récemment publiée.[1] À côté des litanies d'Isis, qui donnent une version en extension de la « surface théologique » de la déesse à l'intention d'un public hellénisé, l'analyse de l'évolution de son culte et de la diversité des formes qu'elle prend dans l'Égypte tardive à l'échelle locale peut probablement fournir une image moins unifiée mais riche d'une diachronie précieuse. Les travaux en cours sur la vaste documentation concernant les cultes osiriens offerte par le site de Karnak, ses temples et ses clergés, contribuent à fournir une matière renouvelée à une telle étude. L'émergence de la figure de la déesse y suit le développement du culte d'Osiris tout au long de l'époque tardive et elle est largement présente aux côtés de son époux dans les monuments osiriens qui sont édifiés en périphérie du temple d'Amon ; mais elle se développe aussi sous des formes plus autonomes qui se font jour dès la fin de la Basse Époque. Notre but sera ici d'évaluer la présence et la diversité du culte d'Isis à Karnak à partir de cette période et jusqu'à la fin de l'époque ptolémaïque, en nous attachant particulièrement à la documentation sacerdotale. Si des inventaires des témoignages des cultes d'Isis dans la région thébaine ont pu être dressés,[2] le nombre de documents disponibles actuellement permet un nouvel examen de la question et c'est surtout par la prosopographie du clergé thébain qu'il est possible à notre sens de réunir des données pertinentes. Les titulatures des prêtres de Karnak fournissent en effet des mentions rares de formes d'Isis, révélant l'existence d'activités cultuelles que les inscriptions monumentales—ou l'absence de vestiges de chapelles retrouvées à ce jour—ne laissent pas émerger. Tout en prenant en compte le développement général du culte d'Isis à Thèbes sur la longue durée, dont nous essaierons de tracer les grandes lignes dans un premier temps, c'est à partir des caractéristiques du clergé d'Isis et des formes particulières que la déesse revêt qu'il nous semble possible d'entrevoir certaines transformations qui correspondent aux germes des évolutions caractéristiques de la religion isiaque.

---

[1] Voir en ce sens les remarques de J.F. Quack, « Ich bin Isis. Die Herrin der beiden Länder ». Versuch zum demotischen Hintergrund der Memphitischen Isisaretalogie, in : S. Meyer (ed.), *Egypt. Temple of the Whole world. Studies in honour of Jan Assmann* (Leiden 2003) 326–327.

[2] Dunand, *Culte d'Isis* I 144–146 ; ead., dans : J.-C. Golvin, S. ʿAbd el-Hamid, G. Wagner et F. Dunand, Le petit Sarapieion de Louqsor, *BIFAO* 81 (1981) 139–142 ; Forgeau, *Prêtres isiaques* 155–187. Voir aussi M. Depauw, *The Archive of Teos and*

L'évolution du rôle d'Isis dans le paysage religieux thébain

Isis est une divinité très discrète à Karnak jusqu'au début du I^{er} millénaire av. J.-C. et si un Osiris résidant à Thèbes apparaît dès la XVIII^{e} dynastie, son épouse semble, elle, conserver un statut d'invitée.[3] Dans l'univers religieux de la Haute-Égypte au Nouvel Empire, Isis ne s'impose d'ailleurs comme figure féminine que dans deux localités : Coptos et Abydos.[4] La construction à la XXII^{e} dynastie d'un petit édifice qui lui est en partie consacré à proximité du cimetière osirien de Karnak correspond à un premier développement de son implantation : elle y est Isis « la mère divine qui est dans la grande butte ». Il s'agit là avant tout de célébrer la naissance d'Horus,[5] mais la conjonction des rites funéraires de la butte osirienne et de la vocation mammisiaque du lieu est marquante. Son statut de sœur et épouse d'Osiris, dont les chapelles prolifèrent en périphérie de Karnak à partir de la Troisième

---

Thabis from Early Ptolemaic Thebes. P. Brux. dem. inv. E. 8252–8256, Monographies Reine Élisabeth 8 (Turnhout 2000) 97.

[3] Voir l'association d'Osiris qui réside à Thèbes et d'Isis de Neteret sur un bloc au nom de Thoutmosis II publié par L. Gabolde, *Monuments décorés en bas relief aux noms de Thoutmosis II et Hatchepsout à Karnak*, MIFAO 123/1 (Le Caire 2005) 133–135, II, pl. XLIa.

[4] Voir la « litanie de Thèbes la victorieuse » détaillant les déesses féminines d'Égypte (W. Helck, Ritualszenen in Karnak, *MDAIK* 23 [1968] 125–126).

[5] Sur ce temple, voir D.B. Redford, New light on Temple J at Karnak, *Orientalia* 55 (1986) 1–15 ; O. Perdu, La chapelle « osirienne » J de Karnak, dans : *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C.* (Le Caire sous presse) 101–121.

Période intérmédiaire, vaut naturellement à Isis d'être représentée fréquemment sur les monuments thébains, en compagnie de sa parèdre Nephthys, mais sa personnalité y est peu différenciée.[6] Néanmoins, à partir de cette période et jusqu'à la fin de la XXVI^e^ dynastie, le rôle prééminent de la Divine Adoratrice dans les cultes thébains joue en faveur de l'accroissement du rôle de la déesse. D'une part, si le lien avec d'autres « filles de Rê » comme Tefnout est davantage affirmé dans les textes, il n'en reste pas moins que la Divine Adoratrice offre l'image d'un « principe féminin » au statut royal proche du statut d'Isis. La phraséologie qui sert à décrire la déesse dans les hymnes ptolémaïques de Philae empruntera même à celle appliquée à la grande prêtresse thébaine d'Amon.[7] D'autre part, une piété particulière envers Isis se fait jour à travers certains monuments laissés par les fonctionnaires au service de la Divine Adoratrice, tel Sheshonq (A), grand intendant d'Ankhnesneferibrê (VI^e^ s. av. J.-C.), qui aménagea pour elle la chapelle d'Osiris Ounnefer « maître des aliments », sur un modèle purement abydénien. Ce dignitaire consacra deux statues à Isis.[8] L'hymne que porte l'une d'entre elles insiste sur la souveraineté de la déesse, sa maîtrise du destin[9] et la protection qu'elle exerce vis-à-vis des forces ennemies.[10]

C'est à partir du IV^e^ s. av. J.-C. que les formes locales d'Isis, sur lesquelles nous reviendrons, semblent se multiplier à Thèbes et faire l'objet de cultes spécifiques. Parallèlement, à une soixantaine de kilomètres au nord, à Dendera, est construit un temple entièrement consacré à la naissance d'Isis dont l'état final date du règne d'Auguste.[11] Si les connexions directes entre clergé thébain et tentyrite sont peu attestées, ce développement théologique centré sur la déesse ne pouvait être ignoré à Karnak, qui se targuait d'abriter le lieu de naissance d'Osiris[12] dans le temple d'Opet, du nom de la déesse hippopotame, identifiée à Nout ou à Isis, qui assume la maternité du dieu. Au contraire, il semble y avoir une réelle reconnaissance réciproque des attributions de chaque sanctuaire sur cette question. Isis n'en joue pas moins un rôle primordial dans le temple thébain qu'il nous faut présenter plus précisément. Situé dans le secteur sud-ouest du *temenos* d'Amon, à proximité du temple de Khonsou, le temple d'Opet a été fondé dès le Nouvel Empire et réaménagé à l'époque éthiopienne puis à la XXX^e^ dynastie, avant d'être entièrement recomposé sous Ptolémée VIII Évergète II. Dans son dernier état, c'est un temple « mythologique » consacré à la naissance d'Osiris à Thèbes, sa renaissance ainsi qu'à la naissance d'Horus et son accès à la royauté.[13] Ses inscriptions témoignent des subtiles associations théologiques des érudits thébains pour lier intimement Osiris et Amon à travers la théologie de Djémé, du nom de la butte abritant la sépulture du dieu-ancêtre à Médinet Habou. Isis est évidemment présente[14] dans son rôle classique de sœur et épouse du dieu, mais aussi et surtout en tant que mère d'Horus, l'héritier d'Osiris, et en cela elle préside à elle seule à la chapelle sud du temple faisant le pendant à la chapelle nord consacrée à Osiris renaissant. La statue d'Isis en bois plaqué d'or qu'abritait le temple et qui nous est connue par les textes des cryptes la montre aussi en train d'allaiter Horus.[15] Isis peut également prendre des formes animales particulières : dans la salle sud, deux Isis sont ainsi représentées en train de protéger Horus dans son fourré sous la forme d'une Isis-hippopotame (renvoyant à la déesse Opet) et d'une Isis-lionne.[16] Son titre d'« épouse royale » d'Osiris est aussi mis en exergue et ce rôle « régalien » est au cœur des hymnes qui lui sont adressés.[17]

---

[6] Cf. J. Leclant, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e^ dynastie dite éthiopienne*, BdE 36 (Le Caire 1965) 286–288. Par l'intermédiaire d'individus possédant des prébendes dans diverses localités d'Égypte, des contacts avec des centres de culte d'Isis ont pu éventuellement nourrir l'intérêt pour la déesse à Karnak. Ainsi, sous la XXII^e^ dynastie, le général Djedthotiouefânkh, qui possède plusieurs charges à Thèbes (notamment prêtre d'Amenhotep du parvis), est aussi prêtre d'Osiris d'Oupeker (*i.e.* la nécropole d'Abydos) et d'Isis de la ville de la vache (une localité proche de Tehne en Moyenne Égypte). Cf. *LGG* I 73a ; K. Jansen-Winkeln, *Ägyptische Biographien* (Wiesbaden 1985) 213 et 215 n. 24, et id., *Inschriften der Spätzeit* II. *Die 22.–24. Dynastie* (Wiesbaden 2007) 92 (n° 17.13) et 207 (n° 22.44).

[7] Cf. L. Žabkar, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae* (Hanovre, Londres 1988) 42, 165–166 n. 6 et 9.

[8] Londres BM 1162 (O. Perdu, Un appel à Isis (statue Londres, BM [1162]), *CdÉ* 74 [1999] 231–239) et Paris, Louvre N 466 (C. Ziegler, Isis retrouvée [Louvre N 466], *RdE* 35 [1984] 203–205).

[9] Perdu, *Appel* 233–234 ; sur cette caractéristique d'Isis à l'époque pharaonique et dans la tradition isiaque, voir T.M. Dousa, Imagining Isis : On Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek Isis Hymns and Demotic Texts, dans : K. Ryholt (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhagen, 23–27 August 1999* (Copenhague 2002) 175–179.

[10] Perdu, *Appel* 233–234.

---

[11] Cauville, *Dendara* I–II.

[12] La commémoration de la naissance des divinités devient l'occasion de fêtes importantes à l'époque gréco-romaine. Celui de la naissance d'Isis donne lieu aux fêtes appelées « amesysia », attestées à l'époque romaine dans en Moyenne et Basse Égypte (D. Bonneau, Les fêtes Amesysia, et D. Meeks, Les fêtes Amesysia : essai d'étymologie, *CdÉ* 49 [1974] 366–379 et 380–383). Pour Thèbes et sa région, la documentation papyrologique ne fournit pas d'attestations de ces fêtes mais l'existence de temples consacrés à la naissance d'Osiris à Thèbes et d'Isis à Dendera implique la célébration de telles festivités. Pour la naissance d'Isis, voir le calendrier des fêtes de Dendera concernant le 4^e^ jour épagomène (S. Cauville, *Dendara. Les fêtes d'Hathor*, OLA 105 [Louvain 2002] 12 et 22–24 ; ead., *Dendara* II 319–322). Voir aussi l'inscription grecque *SB* 7551 signalée par F. Dunand, *BIFAO* 81 (1981) 142 n. 1.

[13] C. Traunecker, Dimensions réelles et dimensions imaginaires des dieux d'Égypte : les statues secrètes du temple d'Opet à Karnak, *Ktèma* 29 (2004) 54.

[14] Elle est désignée comme Isis du temple d'Opet (*ꜣst n pr-[J]pt-[wr]t]* en *Opet* I 19 (*LGG* I 71c) et comme Isis du temple d'Amon (*ꜣst n pr-Jmn*) en *Opet* I 59 (*LGG* I 71c).

Un autre secteur « osirien » de Karnak connaît parallèlement un large développement, la nécropole d'Osiris de Coptos, la « Grande Place », dans le secteur nord-est du *temenos* d'Amon.[18] À Coptos, métropole voisine[19] aux traditions osiriennes prestigieuses, Karnak a emprunté depuis au moins le début de la Troisième Période intermédiaire le modèle de ses cérémonies de Khoïak et la constellation associée : Osiris coptite et Isis-Chentayt, la « veuve » présidant aux rites de Khoïak.[20] Deux étapes majeures nous sont connues dans l'aménagement de la nécropole à l'époque ptolémaïque : la construction de vastes catacombes osiriennes sous Ptolémée IV[21] et la réédification du temple d'Osiris coptite sous Ptolémée XII (avec quelques additions de Tibère). Karnak est naturellement en prise avec l'influence grandissante de l'Isis voisine de Coptos.[22] Les théologiens de Karnak vont élaborer la dualité entre l'Osiris roi des dieux qui réside à Thèbes, principal hôte du temple d'Opet, et l'Osiris de Coptos qui préside à la nécropole du nord-est. Certains reliefs mettent en avant leur complémentarité à travers un jeu de symétrie ; ils forment également avec Sokar une triade illustrant le renouvellement cyclique annuel des figurines du dieu.[23] La « Grande Place » de Karnak se veut aussi le reflet oriental de la butte de Djémé, lieu du tombeau commun de l'Amon primordial et d'Osiris thébain. S'agissant de ces rites de Djémé, notons que c'est le rôle d'Harsiésis (Horus fils d'Isis), plus que celui de sa mère, qui est mis en avant dans les liturgies thébaines jusqu'à l'époque ptolémaïque,[24] avant que la place d'Isis ne s'impose de manière plus marquée à l'époque romaine.[25]

---

[15] Traunecker, *Dimensions réelles* 59–60.

[16] *Opet* I 138 : *ꜣst-jpt* (*LGG* I 68b ; lecture *ꜣst-wrt* possible) et *ꜣst-ḥmt* (*LGG* I 75b). Sur l'Isis-scorpion du temple d'Opet, voir infra, 142.

[17] Cf. *Opet* I 139 et l'hymne de la crypte sud qui possède des parallèles dans le temple de Dendera (Traunecker, *Dimensions réelles* 58 et n. 27).

[18] Sur les travaux récents du CFEETK dans ce secteur, voir F. Leclère, Fouilles du tombeau d'Osiris à Karnak. Présentation des travaux récents, *BSFÉ* 153 (mars 2002) 24–44 ; id., Le quartier de l'Osireion de Karnak. Analyse du contexte topographique, dans : *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C*, 239–268 ; L. Coulon, La nécropole osirienne de Karnak sous les Ptolémées, dans : A. Delattre, P. Heilporn (éd.), *« Et maintenant, ce ne sont plus que des villages… ». Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*, Papyrologica Bruxellensia 34 (Bruxelles 2008) 17–32 pl. IV–V.

[19] Sur les liens théologiques anciens de Thèbes et Coptos, voir par exemple M. Gabolde, *Amon à Coptos*, dans : M.-F. Boussac, G. Galliano (éds.), Autour de Coptos. Actes du colloque organisé au Musée des Beaux-Arts de Lyon (17–18 mars 2000), *Topoi Supplément* 3 (Lyon 2002) 127–128.

[20] Sur Isis-Chentayt de Coptos, voir Koenig, *Le papyrus Boulaq* 6 77–78 n. (b) ; G. Nachtergael, La chevelure d'Isis, *L'Antiquité Classique* 50 (1981) 584–605 ; J. Yoyotte, Religion de l'Égypte ancienne 1. La cuve osirienne de Coptos, *AnnEPHE* 86 (1977–78) 163–169.

[21] L. Coulon, Trauerrituale im Grab des Osiris in Karnak, dans : J. Assmann, F. Maciejewski, A. Michaels (éds.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich* (Göttingen 2005) 331–333.

S'il y a émergence progressive de la figure d'Isis à Thèbes, c'est en définitive celle d'une Isis égyptienne issue d'une tradition pharaonique locale.[26] Thèbes est avant tout un lieu saint à l'antiquité vénérable et l'authenticité fait partie de ce que les pélerins viennent par exemple chercher à Djémé, même encore au IV^e^ s. apr. J.-C.[27] Trouve-t-on alors trace d'une hellénisation des cultes locaux ? À l'époque romaine, il existait à Thèbes de modestes lieux de culte consacrés à une Isis hellénisée, parèdre de Sarapis, tel le Sarapeion de Louxor, restauré sous Hadrien et probablement plus ancien.[28] La statue monumentale d'Isis et le dispositif cultuel permettent de rapprocher ce monument des temples d'Isis et Sarapis « classiques », qui se multiplient en Haute Égypte sous Trajan et Hadrien.[29] Sa configuration architecturale et son mobilier en font un temple de style romain, très semblable à celui érigé sous Auguste devant le premier pylône de Karnak et dédié au culte impérial. Pour l'époque ptolémaïque, force est de constater que les témoignages sont maigres et que l'impression d'ensemble est que les Grecs présents en Thébaïde adoptent publiquement les rites traditionnels.[30] Est significatif de ce point de vue le cas du stratège Platon, fils de Platon, originaire d'une famille alexandrine, qui au tournant du I^er^ s. av. J.-C., se fait ériger à Karnak une statue couverte d'inscriptions hiéroglyphiques détaillant le récit des oracles qu'il a reçus du dieu Amon d'Opé de Djémé.[31] Parmi les fonctions sacerdotales qu'il assume, et qui correspondent aux sanctuaires sur lesquels il exerce un pouvoir administratif, une charge concerne « Isis qui réside dans le château des deux oisillons »[32] à Esna, ville où Platon a son quartier général. C'est une Isis qui préside aux rites décadaires[33] sur le tombeau d'Osiris latopolite et, en cela, fonctionnellement identique à celle des rites thébains. Même si l'implication politique de cet intérêt grec pour les cultes égyptiens est patente, on ne saurait trouver plus évident témoignage de la domination sans partage qu'exerce la religion indigène dans la Thébaïde lagide.

---

[22] Le développement des sanctuaires d'Isis à Coptos peut s'appréhender par les vestiges architecturaux essentiellement d'époque romaine. Cf. Traunecker, *Coptos* ; Pantalacci, Traunecker, *El-Qala* I–II ; H. Willems, F. Coppens, M. de Meyer, with P. Dils, *The Temple of Shanhûr* I, OLA 124 (Louvain 2003). Mais on possède aussi le témoignage des inscriptions laissées notamment par Esnoun/Zénon sous Ptolémée II ou Parthenios fils de Paminis, prostate d'Isis, actif entre les règnes de Tibère et de Néron. Pour ce dernier dossier, voir S. Vleeming, *Some coins of Artaxerxes and other short texts in the demotic script found on various objects and gathered from many publications*, Studia Demotica 5 (Louvain 2001) 170–197, 266–268 ; et dernièrement S. Pasquali, Une nouvelle stèle de Parthénios fils de Paminis de Coptos, *RdE* 58 (2007) 187–192 ; L. Pantalacci, Travaux de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, *BIFAO* 107 (2007) 286–287 fig. 19 ; ead., *BIFAO* 108 (2008) 414. Pour l'analyse des travaux réalisés par Parthénios, voir aussi Traunecker, *Coptos* 33–37.

[23] Sur ces représentations, voir L. Coulon, Une trinité d'Osiris thébains sur un relief découvert à Karnak, dans : C. Thiers (éd.), *Documents de théologies, thébaines, tardives*, (Montpellier, 2009) 1–18.

[24] C. Traunecker, Le papyrus Spiegelberg et l'évolution des liturgies thébaines, dans : *Hundred-Gated Thebes* 194–199.

[25] La construction, sur la rive occidentale de Thèbes, du temple de Deir Chelouit, dédié à Isis « qui réside dans la montagne occidentale », consacre à l'époque romaine ce rôle primordial acquis par la déesse dans les rites de Djémé (C. Zivie, dans : ead. *et al.*, *Le temple de Deir Chelouit* IV. *Étude architecturale* [Le Caire 1992] 9, avec réf.). Comme une étude récente l'a suggéré, il est très probable que la construction de cet édifice ait débuté sensiblement à la même période que celle à laquelle se déployèrent les constructions de Parthénios et sur l'initiative de prostates comparables (D. Klotz, Λογεία-Receipts and the Construction of Deir Shelwit, *ZPE* 168 [2009] 152–156).

[26] Cf. Dunand, dans : Golvin *et al.*, *Sarapieion* 147–148 ; Zivie, dans : Zivie *et al.*, *Deir Chelouit* IV 93–94.

---

[27] Références dans Klotz, Λογεία-Receipts 256 n. 39.

[28] Cf. Dunand, dans : Golvin *et al., Sarapieion* 135–148 ; D. Klotz, *Kneph. The Religion of Roman Thebes* (PhD-diss. Yale 2008) 468–472.

[29] Dunand, dans : Golvin *et al., Sarapieion* 139–148. L'inscription dédicatoire du temple est au nom d'un « néocore du grand Sarapis » ; bien qu'on ait supposé que ce titre impliquait un rattachement au culte alexandrin de Sarapis, la présence de porteurs de cette charge au sein de familles égyptiennes enterrées localement—c'est le cas de la famille de Pébos dont la tombe collective à été découverte dans une maison de Deir el-Medineh—fait penser qu'elle a pu être exercée à Thèbes. Cf. Riggs, *The beautiful burial* 213–217.

[30] Le culte de Sérapis n'est que peu attesté à Thèbes dans les derniers siècles avant notre ère et Osiris y joua, pour la dynastie lagide, le même patronage que le dieu alexandrin. Voir Coulon, *Nécropole osirienne* 26.

[31] L. Coulon, Quand Amon parle à Platon (La statue Caire JE 38033), *RdE* 52 (2001) 85–112.

[32] Ibid., 89 et 92 n. (g).

[33] Sur Isis et les rites décadaires, voir par ex. C. Favard-Meeks, *Le temple de Behbeit el-Hagara. Essai de reconstitution et d'interprétation*, SAK 6 (Hambourg 1991) 428–429.

Les desservants d'Isis à Karnak à l'époque ptolémaïque

En complément des témoignages épigraphiques et archéologiques, l'étude du clergé d'Isis permet d'apporter un éclairage complémentaire à l'étude de la personnalité de la déesse à Karnak au moment où s'intensifient les contacts entre Égyptiens et Grecs. Les données que nous allons exploiter sont essentiellement issues des sources hiéroglyphiques et hiératiques que fournissent la statuaire issue de Karnak ainsi que le mobilier et la littérature funéraires provenant des tombes du clergé thébain sur la rive ouest de Thèbes. L'éclatement des sources et le nombre important de documents inédits rendent les prétentions d'exhaustivité illusoires. Il nous faut mentionner aussi dès l'abord une catégorie de prêtres d'Isis qui n'est attestée que par des documents administratifs grecs ou démotiques, à savoir les *isionomoi* (démotique *jn-wwj*), officiants attachés à un sanctuaire d'Isis.[34] Parmi les témoignages concernant ces officiants—attestés d'abord au Fayoum, avant le milieu du II^e^ s. av. J.-C., puis jusqu'en Haute-Égypte ensuite—, au moins trois évoquent des prêtres thébains.[35] Entre cette fonction et celle de « prophète d'Isis », parfois attestée au sein du même document,[36] la distinction paraît difficile. Dans les titulatures des prêtres thébains, les charges concernant Isis peuvent nommer parfois la déesse sans autre précision. Ainsi, le siège de prêtre Louxor 807, d'époque ptolémaïque, nous fait connaître un certain Nes-Khemenyou qui exerce la charge de « prophète d'Isis ».[37] Mais la déesse est le plus souvent dotée d'une épiclèse qui précise sa zone ou son champ d'action. Nous réservons l'étude des formes spécifiques de la déesse pour la dernière partie de cet article et traiterons d'abord du clergé lié aux « grandes » Isis d'Opet et de Coptos, tout en précisant que cette délimitation ne devait pas être, dans les faits, stricte.

---

[34] M. Depauw, The Isionomos or *In-wwy*, dans : *Egyptian Religion* II 1131–1153.

[35] Ibid., 1139.

[36] Ibid., 1138 doc. (39).

[37] L. Coulon, Les sièges de prêtre d'époque tardive. À propos de trois documents thébains, *RdE* 57 (2006) 18–19 et pl. III. Autre exemple : *Ḫnsw-Ḏḥwty* fils de *Hrj* qui porte les titres de prophète d'Isis (*ḥm-nṯr n ꜣst*) et chef du trésor du domaine d'Amon (*mr pꜣ pr-ḥḏ n pr-Jmn*) sur une stèle votive d'époque ptolémaïque ou romaine dédiée à Osiris, Horus, Isis et Nephthys (Vleeming, *Artaxerxes* n°148, 112–113, 261).

Si l'on connaît de nombreux prêtres d'Osiris d'Opet, le titre de prophète d'Isis dans le temple d'Opet est rare. On en trouve une attestation sur la situle Saint-Petersbourg n° 2345, malheureusement publiée très anciennement,[38] mais d'autant plus précieuse qu'elle est datable précisément. L'existence de son propriétaire, Pakharkhonsou fils d'Ousirour et de Tasheretrattaouy, a en effet pu être située au milieu du IIe s. av. J.-C. par identification à l'occupant d'un tombeau mentionné dans les archives démotiques de choachytes thébains.[39] Outre ce titre de prophète d'Isis dans Opet,[40] Pakharkhonsou est également grand prêtre-*sematy* (*smꜣty wr*) de Coptos et prêtre-*ḥnk(-nwn)*[41] dans Iounou-Shema, c'est-à-dire Ermant au sud de Thèbes. On retrouve la connexion entre les cultes coptites et le temple d'Opet mais une autre apparaît aussi entre ces cultes et ceux du sanctuaire de Montou à Ermant. Or la publication récente des textes des cryptes d'Ermant a montré précisément des relations étroites entre le temple d'Opet et ce sanctuaire autour de la théologie commune de Djémé.[42] Il est particulièrement intéressant de voir illustré par les attributions de ce prêtre un tel « circuit » théologique et férial.

Pour ce qui est de la nécropole osirienne de Karnak, l'étude prosopographique permet de révéler à quel point elle a été l'objet d'une activité intense de la fin de la XXXe dynastie jusqu'à l'époque romaine. L'analyse de la documentation sacerdotale thébaine permet également de comprendre la communauté d'intérêts qui liait au moins une partie du clergé thébain et celui d'Isis à Coptos. Pour la fin de l'époque pharaonique et le début de la période ptolémaïque, les sources abondantes relatives à une famille de prêtres ayant réoccupé la tombe d'Ankhhor, dans l’Assassif, permettent d’en faire la démonstration. L’étude de ce matériel et les généalogies établies par E. Reiser-Haslauer[43] et complétées par H. De Meulenaere[44] ont permis d’obtenir un tableau particulièrement impressionnant de l’évolution de cette famille sur cinq ou six générations. Parmi ses membres se distingue un certain Ouahibrê qui a vécu à la XXXe dynastie. Parmi les nombreux titres qu’énumère notamment la stèle Londres BM 8461,[45] il porte ceux de prophète d’Amon dans Karnak et d’Amon de l’Akhmenou, d’Osiris le grand *ser* de Thèbes (*Wsjr pꜣ sr ꜥꜣ (n) Wꜣst*), d’Osiris qui réside à Coptos (*Wsjr ḥry-jb Gbtyw*), d’Isis sur le grand siège du temple de Coptos (*ꜣst ḥr(t) st wrt n ḥwt-nṯr n Gbtyw*), d’Horus le grand fils d’Osiris (*ḥm-nṯr n Ḥr ꜥꜣ sꜣ Wsjr*), d’Isis qui protège son frère du temple de Coptos (*ꜣst mk(t) sn⸗s n ḥwt-nṯr Gbtyw*). Il possède aussi plusieurs titres en rapport avec la localité de Qous. Le titre de prophète d’Osiris le grand *ser* de Thèbes nous assure que Ouahibrê participe aux rites de Khoïak dans le secteur nord-est de Karnak. Parallèlement, il est en charge du culte de la triade Osiris, Isis et Horus qui réside dans Coptos. Ouahibrê est donc un prêtre thébain officiant à la fois à Coptos et à Thèbes selon les mêmes rites.

---

[38] W. Golénischeff, *Ermitage impérial. Inventaire de la collection égyptienne* (Leipzig 1891) 339–340.

[39] H. De Meulenaere, La prosopographie thébaine de l'époque ptolémaïque à la lumière des sources hiéroglyphiques, dans : *Hundred-Gated Thebes* 87.

[40] Nous n'avons pu malheureusement collationner ce titre, mais la traduction de l'éditeur « prophète d'Isis du grand temple d'Apet » (Golénischeff, *Ermitage impérial* 340) semble univoque.

[41] Sur cette charge sacerdotale, voir H.W. Fairman, A Statue from the Karnak Cache, *JEA* 20 (1934) 3 n. a ; K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo*, Ägypten und Altes Testament 45 (Wiesbaden 2001) 30–32 n. 4 ; Goldbrunner, *Buchis* 257–267.

[42] C. Thiers, Y. Volokhine, *Ermant* I. *Les cryptes du temple ptolémaïque. Étude épigraphique*, MIFAO 124 (Le Caire 2005) 77–78.

La présence d’une prêtrise d’Isis de Coptos dans une titulature thébaine est de fait une configuration bien répandue : Nesmin fils de Paheb, propriétaire de la situle Bruxelles E 6260, est ainsi « scribe du roi, scribe d’Amon, prophète d’Hathor maîtresse du domaine de l’Acacia, prophète de Harsomtous, seigneur (du domaine) de l’Acacia, troisième prophète d’Isis de Coptos ».[46] Ce notaire thébain fut actif dans la première moitié du IIIe s. av. J.-C. et fait partie d’une importante famille dont le matériel funéraire a été retrouvé également dans une tombe de l’Assassif (TT 32).[47] D’autres exemples sont recensés dans la

---

[43] E. Reiser-Haslauer, dans : ead., M. Bietak, *Das Grab des ʿAnch-Hor* II (Vienne 1982) 252–284.

[44] H. De Meulenaere, Notes de prosopographie thébaine (troisième série), *CdÉ* 59 (1984) 238–241 ; (quatrième série), *CdÉ* 64 (1989) 63–69.

[45] *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum* XI (London 1987) 38–39 pl. 74–79.

[46] H. De Meulenaere, Prosopographia Ptolemaica, *CdÉ* 34 (1959) 247–249.

[47] Cf. J. Quaegebeur, À la recherche du haut clergé thébain à l’époque gréco-romaine, dans : *Hundred-Gated Thebes* 152–155 ; L. Kákosy, G. Schreiber, Use and re-use. An overview of the post-Ramesside burials in TT 32, dans : N. Kloth *et al.* (éd.), *Es werde niederlegt als Schriftstück. Fs. H. Altenmüller*, SAK 9 (Hambourg 2003) 205–207 ; G. Schreiber, Ptolemaic cartonnages from Thebes, dans : H. Győry (éd.), *Aegyptus et Pannonia* III. *Acta Symposii anno 2004* (Budapest 2006) 228–229.

Prosopographia Ptolemaica.[48] Pour l'époque romaine, un *Livre premier et second des respirations* (pLouvre E 3865) fournit les titres sacerdotaux d'Imhotep fils d'Ankh-Hesat,[49] qui cumule de hautes charges à Karnak et des prêtrises coptites : deuxième et quatrième prophète d'Amon à Thèbes, prophète de Mout la grande maîtresse de l'Isherou, grand majordome du temple de Khonsou-dans-Thèbes Neferhotep, prophète de Min-Amon, grand prêtre-*smꜣty* à Coptos (*smꜣty wr m Gbtyw-tꜣwy*), prophète d'Osiris de la terrasse de Min (*ḥm-nṯr n Wsjr ḫt Mnw*) et prophète d'Isis la grande déesse qui réside à Coptos (*ḥm-nṯr n ꜣst wrt mwt-nṯr ḥrt-jb Gbtjw*).

La question de l'existence d'un clergé féminin lié à la déesse Isis à Karnak mérite aussi d'être posée. Dans la Thèbes ptolémaïque, la documentation démotique ne fait que très peu état de charges sacerdotales réellement exercées par des femmes.[50] Le titre de prophétesse de Djémé (*ḥm.t-nṯr n Ḏmꜣ*) est néanmoins attesté dans les contrats,[51] titre qui permet de suggérer évidemment une connexion avec les rites osiriens liés au tombeau du dieu sur la rive ouest. Par ailleurs, la documentation statuaire issue du temple de Karnak montre un accroissement notable du nombre de statues de prêtresses à partir de l'époque ptolémaïque.[52] Les titres portés par ces officiantes ne laissent pas voir de connexion particulière avec Isis, ni d'ailleurs le type statuaire de leurs effigies, alors même que la statuaire royale connaît un rapprochement avec l'iconographie de la déesse.[53] En revanche, des indices archéologiques, épigraphiques ou prosopographiques permettent souvent de rattacher l'activité de ces femmes au secteur osirien de Karnak. La statue de Ta-pa-en-hy-biat (?) (Caire JE 37451)[54] porte un proscynème à Osiris, Isis, Nephthys et Harsiésis fils d'Osiris. Une statue fragmentaire (Caire CG 33319),[55] au nom de Mout-menou fille de Padiimenipet, a été trouvée dans la chapelle d'Osiris souverain de l'éternité (*ḥqꜣ ḏt*) et porte un proscynème à Osiris et aux divinités associées. Takhybiat, propriétaire de la statue Caire JE 37452,[56] est fille d'un prophète d'Osiris coptite—qui est également prophète des dieux Évergètes—et les inscriptions de son effigie comportent le souhait qu'elle demeure dans le temple consacré à cette forme du dieu.[57] Sachant qu'Isis « mère divine » apparaît investie d'une vocation de patronage sur la dynastie lagide[58] et que culte osirien et culte dynastique sont intimement liés, il est vraisembable qu'une implication de ces prêtresses dans le culte osirien ait mêlé allégeance à Isis et vénération des souverains lagides. La titulature d'une prêtresse memphite, Heresankh, prophétesse de la fille royale Philotéra, sœur de Ptolémée II, dont la statue Louvre N 2456[59] provenant du Sérapéum (première moitié du III^{e} s. av. J.-C.)[60] peut être rapprochée des exemples thébains que nous avons passés en revue, laisse imaginer un tel profil : elle est « la vénérée auprès de Ptah-Sokar-Osiris, la joueuse de sistre parfaite de Min, seigneur de Senou(t), prophétesse d'Isis et de Nephthys du temple d'Oserapis (et) du temple d'Osiris à Rout-Iset (et) du temple du Coffre d'Anubis qui est sur sa

---

[48] Osoroeris (*ProsPtol* IX n° 5676b) et son fils Horos (n° 5903b) portent les titres suivants : père divin, prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, prophète d'Osiris-Min-Harsiésis de Coptos (d'après *Ancient Egyptian Art. Catalogue de vente de la collection M.A. Mansoor* [1952] n° 307).

[49] Cf. C. Beinlich-Seeber, Ein römerzeitliches Sargfragment in Marseille, dans : A. Brodbeck (éd.), *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Fs. E. Hornung* (Berlin 1998) 36–37 ; F.-R. Herbin, *Books of Breathing and Related Texts, Catalogue Of Books Of The Dead and Other Funerary Manuscripts in the British Museum* IV (Londres 2008) 204. Sur la famille de ce personnage, voir aussi J. Moje, Eine thebanischen Familie in der Römerzeit, *GM* 216 (2008) 45–49 ; Smith, *Traversing Eternity* 526–527.

[50] Sur la question délicate du statut sacerdotal de la femme, voir F. Colin, Les prêtresses indigènes dans l'Égypte hellénistique et romaine : une question à la croisée des sources grecques et égyptiennes, dans : H. Melaerts, L. Mooren (éds.), *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine*, Studia Hellenistica 37 (Louvain 2002) 41–122.

[51] A.A. O'Brien, Women in Ptolemaic and Roman Thebes, dans : *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies* 274 et n. 7. Voir aussi l'ostracon démotique Leipzig UB 2074 qui mentionne une prêtresse d'Isis Senchonsis (U. Kaplony-Heckel, Niltal und Oasen. Ägyptischer Alltag nach demotischen Ostraka, *ZÄS* 118 [1991] 137).

[52] S. Albersmeier en dénombre 16 pour Thèbes/Karnak, dont 7 provenant de la Cachette de Karnak (S. Albersmeier, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen des Ptolemäischen Ägypten*, Aegyptiaca Treverensia 10 [Mayence 2002] 22). En fait, d'après

---

la base de données Cachette de Karnak (IFAO-CSA), au moins 13 statues proviennent presque certainement de cette *favissa*.

[53] S. Albersmeier, Untersuchungen zum Verhältnis der königlichen und privaten Frauenstatuen der Ptolemäerzeit, dans : *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine* 1–19, part. 6–9. Voir cependant *infra* n. 90.

[54] Albersmeier, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen* 323 n° 70 et pl. 8a, 67b, 68a.

[55] Ibid., 320 n° 66 (avec réf.).

[56] Ibid., 323–324 n° 71 et pl. 9a–b, 73a–d, 74a.

[57] Cf. Coulon, *Nécropole osirienne* 30–32.

[58] Cf. F. Colin, L'Isis « dynastique » et la Mère des dieux phrygienne. Essai d'analyse d'un processus d'interaction culturelle, *ZPE* 102 (1994) 271–295.

[59] Albersmeier, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen* 137–138 n° 120 et 359–360, pl. 13a–b, 66a–b, 67a.

[60] Cf. De Meulenaere, *Prosopographica Ptolemaica* 244–246.

montagne ».[61] Quelles étaient précisément les charges de ces officiantes ? La présence de femmes était requise lors de certaines étapes des célébrations osiriennes, en particulier lors de la phase du deuil, pour que leurs pleurs participent à l'accomplissement des rites funéraires. Incarnant Isis et Nephthys, ces deuillantes ont pour rôle d'aider la transfiguration du défunt par leurs pleurs.[62] De telles prêtresses sont bien connues par le célèbre dossier papyrologique relatif au Sarapieion de Memphis au II^{e} s. av. J.-C. : il est question de Thauès et Taous, « jumelles chargées du service de Sarapis et d'Isis », qui bénéficiaient d'une rente sacerdotale en compensation d'un service liturgique à Osorapis en faveur du roi et de la famille royale.[63] Pour revenir à Karnak, on sait par le papyrus Louvre N 3176 (S) que certains rituels osiriens du type des *Chants d'Isis et de Nephthys*[64] conservés sur le papyrus Bremner-Rhind devaient être récités au mois de Khoïak dans le temple d'Isis près de la Grande Place :[65] la performance de ces rituels impliquait la présence de deux récitantes incarnant les deux déesses. Une autre liturgie mettant en scène le deuil d'Osiris par Isis et Nephthys est connue sous le nom de *Lamentations d'Isis et de Nephthys*, la principale source en étant le papyrus Berlin 3008.[66] Or, ce texte se trouve être écrit à la suite d'un *Livre des Morts*, datable de la première moitié de l'époque ptolémaïque, rédigé au bénéfice de la dame Tared alias Nainai, d'origine thébaine.[67] Il est possible que cette dame ait joué un rôle actif dans la performance de la liturgie,[68] rôle au titre duquel elle a pu utiliser le texte pour son propre salut funéraire. La même situation peut être supposée pour la dame Tasherettaihet, propriétaire du papyrus Leyde T31, de date semblable, contenant lui aussi un extrait des *Lamentations.*[69] Si on ne peut réellement parler de prêtresses d'Isis à Karnak à l'époque ptolémaïque, il paraît néanmoins clair à partir des exemples réunis que des officiantes féminines étaient mobilisées lors des célébrations osiriennes et qu'elles incarnaient les sœurs d'Osiris dans les drames sacrés qui faisaient partie des fêtes de Khoïak.

---

[61] Cf. J. Quaegebeur, Trois statues de femme d'époque ptolémaïque, dans : H. De Meulenaere, L. Limme (éds.), *Artibus Aegypti. Studies in honorem B.v. Bothmer* (Bruxelles 1983) 117–118.

[62] Smith, *Traversing Eternity* 98–99.

[63] Cf. Colin, *Les prêtresses indigènes* 78–87.

[64] Présentation, bibliographie et traduction récente dans Smith, *Traversing Eternity* 96–119.

[65] Voir Coulon, *Trauerrituale* 337–339, et notre étude à paraître sur les prêtres d'Osiris *oup-jshed*, qui reprend en détail les données concernant la famille de Nesmin, propriétaire du papyrus Bremner-Rhind, et les témoignages de sa présence dans la nécropole osirienne de Karnak. La titulature des membres de cette lignée sacerdotale révèle une très forte connexion avec la ville d'Hout-Sekhem (Diospolis Parva). Dans son étude des cultes de cette localité, P. Collombert a commenté l'existence d'une charge spécifique à ce lieu, celle de *nšt* d'Isis et Nephthys, portée par certaines femmes attestées sur des stèles de Basse Époque, elles-mêmes étant mères de prophète d'Osiris locaux. Il a montré qu'il ne s'agissait en rien d'une « coiffeuse », mais d'une officiante incarnant Isis ou Nephthys. Il conclut : « Elle était vraisemblablement chargée d'agiter sa chevelure et de mimer le deuil des deux déesses lors de quelque drame sacré dans le temple où se rejouait le drame initial de la veillée funèbre d'Osiris ». Cf. P. Collombert, Hout-sekhem et le septième nome de Haute-Égypte II : les stèles tardives, *RdE* 48 (1997) 58.

[66] Voir M. Coenen, New Stanzas of the *Lamentations of Isis and Nephthys*, *OLP* 21 (2000–2005) 6–8 ; présentation et traduction récente du texte dans Smith, *Traversing Eternity* 124–134.

À ces témoignages d'époque ptolémaïque, il faut ajouter celui fourni par le papyrus Vatican 55 (= 38570),[70] d'époque romaine, qui porte un exemplaire d'un ouvrage de littérature funéraire tardif, le *Livre de parcourir l'éternité.*[71] Hor, le propriétaire du papyrus, est « grand savant dans Thèbes » et prend part au culte osirien.[72] Sa mère, Tai-roudjet, épouse de Pa-fedou-Montou, porte les titres de « joueuse de sistre d'Amon-Rê » (*jḥyt n Jmn-Rʿ*), fonction très courante parmi les épouses des membres du clergé thébain, et celui de « grande veuve dans Coptos-des-Deux-Terres » (*gmḥt ʿꜣt m Gbtyw-tꜣwy*). Dans son édition du papyrus, F.-R. Herbin note justement que « ce titre, dont il ne semble pas exister d'autre attestation, assimile sa titulaire à Isis-Chentayt dans le culte osirien de Coptos, probablement lors de la célébration des mystères d'Osiris au mois de Khoïak. Le terme *gmḥt* équivaut ici à *ẖꜣrt* couramment utilisé pour designer la « Veuve » de Coptos… ».[73] Si son fils est actif essentiellement à Thèbes, Tai-roudjet effectue quant à elle son service à Coptos, le toponyme *Gbtyw-tꜣwy* désignant probablement un sanctuaire particulier de la ville, peut-être celui d'El-Qal'a.[74] L'activité de cette officiante peut être illustrée par un récit du sophiste romain Elien de Preneste (170–225 ap. J.-C. env.) que l'on trouve dans son anthologie du savoir zoologique rédigée en grec, *La personnalité des animaux* :[75]

---

[67] Voir la base de données Totenbuch-Textzeugen-Archiv de Bonn.

[68] Les officiantes ne sont dans ce cas que des figurantes, le texte étant prononcé par le seul prêtre (Smith, *Traversing eternity* 126).

[69] S. Schott, *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten* (Wiesbaden 1990) 342 nº 1539 ; Coenen, *New Stanzas* 8.

[70] Herbin, *Books of Breathing* 209.

[71] Herbin, *Livre* 7–9.

[72] Cf. le titre *šn n Wsjr*, non traduit par l'éditeur.

[73] Herbin, *Livre* 9 n. 12.

[74] Cf. L. Pantalacci, Quadruple ou double : Déesse(s) d'El-Qalʿa-Coptos, dans : *Egyptian Religion* I 685–690.

> Dans la région de Coptos en Égypte, les Égyptiens adorent Isis au cours de différentes cérémonies, et en particulier à l'occasion du culte et du service religieux que lui rendent les femmes qui portent le deuil de leur mari, de leur enfant ou de leur frère. Il y a en ce lieu des scorpions d'une taille immense, dont la piqûre est particulièrement cruelle et l'attaque extrêmement dangereuse car lorsqu'ils piquent la mort est instantanée,[76] et les Égyptiens inventent d'innombrables astuces pour s'en préserver. Pourtant, les femmes en deuil qui dorment par terre auprès de la déesse, qui se déplacent nus pieds et qui se contentent d'éviter de marcher sur les scorpions en question ne subissent aucun mal.

Tai-roudjet semble bien être une de ces deuillantes professionnelles pratiquant les rites coptites. La connexion entre clergé thébain et clergé coptite se trouve encore une fois confirmée, comme l'attraction et la domination qu'exerce l'Isis coptite sur Karnak.

Les formes « spécifiques » d'Isis à travers la documentation sacerdotale

La démultiplication des formes divines égyptiennes en une myriade de formes particulières, possédant leur individualité et leur clergé propres, est un phénomène qui, bien que largement amorcé au Nouvel Empire, prend une dimension nouvelle au I^er^ millénaire av. J.-C. L'étude de ces formes spécifiques, fondamentale pour la compréhension du polythéisme égyptien,[77] revêt dans l'optique d'une étude de la divinité principale du « cercle isiaque » en Égypte une importance décisive du fait que l'épiclèse est aussi un trait définitoire fondamental de la divinité dans son adoption et son exportation dans les milieux hellénisés. L'origine des épiclèses grecques d'Isis peut certes être trouvée dans un fonds pharaonique,[78] mais cela n'est pas systématique et les mythes égyptiens peuvent servir à conforter *a posteriori* l'attribution récente de tel ou tel trait à la divinité.[79] Les circonstances politiques peuvent aussi jouer un rôle dans le développement de certaines formes locales de la déesse.[80]

---

[75] Élien, *De natura anim.* X, 23. Trad. A. Zucker, dans Elien, La personnalité des animaux. II, coll. *La Roue à Livres, Belles-Lettres* (Paris 2002) 20. Témoignage cité également par Dunand, *Culte d'Isis* I 143–144.

[76] L'association d'Isis au scorpion est bien attestée sous la forme notamment d'Isis-Hededyt (D. Meeks, *LÄ* II col. 1076–1078). Un texte d'Edfou fait singulièrement écho au texte d'Élien : Isis se manifeste en « scorpion imposant, rampant vénérable dont le venin est foudroyant, envahissant le sol des ennemis en un instant de sorte qu'ils meurent sur le champ quand elle frappe. » (*Edfou* I 317, 4 cité par J.-C. Goyon, Hededyt : Isis-scorpion et Isis au scorpion, *BIFAO* 78 [1978] 452).

[77] Sur l'intérêt d'étudier les épiclèses dans une perspective à la fois systématique et différenciée, voir, pour le cas de la religion grecque, la contribution de P. Brulé, Le langage des épiclèses dans le polythéisme héllénique (l'exemple de quelques divinités féminines), *Kernos* 11 (1998) 13–34.

Incontestablement, la multiplication des épiclèses divines est en relation avec le développement de son emprise. Le temple d'Isis maîtresse des pyramides à Giza fournit un exemple très clair de coexistence de plusieurs formes d'Isis au sein du même sanctuaire. Son mobilier nous est en effet connu par l'inventaire décrit dans la stèle dite « de la fille de Chéops » (Caire JE 2091), de Basse Époque,[81] qui détaille les effigies conservées. À côté de celle de l'Isis la grande, la mère divine, maîtresse de(s) pyramide(s), on trouve celles d'Isis Meskhenet, d'Isis scorpion, d'Isis qui est sur son trône et d'Isis du mammisi.[82] Pour C. Zivie, « il y a là encore une tentative visant à l'universalité globalisante de la divinité, qui trouvera, plus tard, sa forme ultime dans les litanies de la déesse dans tous ses noms ».[83] À Karnak, c'est la multiplication des formes d'Osiris qui est la plus « visible », même si Amon, Khonsou et d'autres sont aussi concernés. Les Isis spécifiques qui apparaissent dans les titulatures thébaines tardives sont relativement peu connues, mais en en regroupant les attestations ici, il est possible de se rendre compte qu'il ne s'agit pas là de phénomènes très isolés et que ce sont ces aspects de la déesse qui fournissent probablement le plus de liaisons avec le développement de la religion isiaque.

---

[78] Cf. par ex. Quaegebeur, *Eseremphis* 67–75.

[79] Voir l'étude de Bricault, *Isis, Dame des flots*.

[80] G. Zaki, Isis *ḥꜣt pꜣ mšʿ*. Un instrument de propagande de Syène contre Philae au bénéfice d'Éléphantine, dans : L. Gabolde (éd.), *Hommages à Jean-Claude Goyon*, BdE 143 (Le Caire 2008) 417–431.

[81] Cf. Zivie-Coche, *Giza* 218–246.

[82] Ibid., 228–232 et 236–237.

[83] Ibid., 236.

- *Isis la grande de la Ville (=Thèbes) (ꜣst tꜣ ꜥꜣt n njwt)*

Isis la grande de la Ville (= Thèbes) est connue par la titulature de trois prêtres thébains d'époque ptolémaïque appartenant de manière certaine pour deux d'entre eux à la même lignée. Le premier est attesté par un papyrus des archives de Téos et Thabis[84] datable de 327–326 av. J.-C. : il s'agit de Djehoutyirdys fils de Keredj (Kollouthes), prophète et prêtre-*ouâb* d'Osiris—pourvu d'une épithète qui n'a pas été interprétée par l'éditeur—et d'Isis la grande de la Ville (= Thèbes). Le second est Paiouenhor fils de Padiimenipet, propriétaire du sarcophage New York, MMA 22.3.1, qui fut découvert lors de fouilles du Metropolitan Museum dans l'Assassif,[85] et dont les éléments généalogiques ont été publiés par M.-L. Buhl.[86] Celle-ci signalait déjà le lien existant entre cet objet et la statue d'un personnage aux titres analogues, Ousirour fils de Paiouenhor (Londres BM 54348),[87] monument datable de l'époque ptolémaïque (III^e–II^e siècles av. J.-C.) et qu'elle attribuait au fils du premier Paiouenhor. En réalité, au vu des inscriptions de la statue,[88] le propriétaire du sarcophage n'est pas le père d'Ousirour mais son arrière-grand-père. On pourrait alors dater sans inconvénient majeur le sarcophage du début de l'époque ptolémaïque. Cela conforterait l'identification de ce Paiouenhor à un Paiouenhor fils de Padiimenipet mentionné dans le papyrus Bruxelles 2, qui est un contrat de vente de propriété datable de 301 av. J.-C.[89] et qui concerne d'ailleurs le secteur de Thèbes appelé « le Chateau de la Vache », tout comme les archives de Téos et Thabis mentionnées précédemment.

Voici le tableau généalogique qui peut être dressé pour la famille de Paiouenhor :[90]

---

[84] Depauw, *Archive* 96–97.

[85] *PM* I^2/2 625.

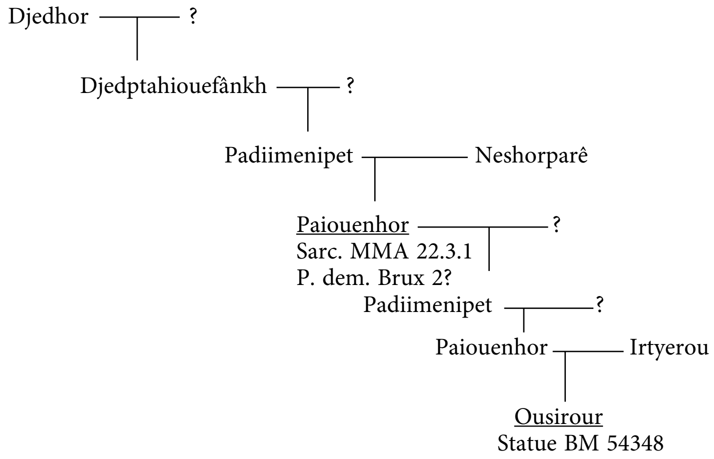
[86] M.-L. Buhl, *The Late Egyptian Anthropoid Sarcophagi* (Copenhague 1959) 64 [E, a 25] et fig. 26, pl. III–IV. Voir les corrections apportées dans le compte rendu de H. De Meulenaere, *BiOr* XVII (1960) 33.

[87] *PM* II^2 289.

[88] Informations généalogiques recueillies sur photos CLES.

[89] W. Clarysse, Prosopography and the Dating of Egyptian Monuments of the Ptolemaic Period, dans : H. Maehler, W.M. Strocka (éds.), *Das Ptolemäische Ägypten* (Mayence 1978) 242–243. Voir aussi *ProsPtol* IX n^o 5775b et n^o 5775f.

[90] Je serais tenté de rattacher également à cette lignée de prêtres d'Isis, mais sans aucune certitude, une statue appartenant à une certaine Neshorparê fille de Paiouenhor et de Aset-ouret (Caire JE 37441, inédite ; photos base de données Cachette de Karnak IFAO NU_2009_0132–0136) ; elle présente une statue d'Isis devant elle, ce qui est un type particulièrement rare.


Djedhor
?
Djedptahiouefânkh
?
Padiimenipet
Neshorparê
Paiouenhor
Sarc. MMA 22.3.1
P. dem. Brux 2?
?
Padiimenipet
?
Paiouenhor
Irtyerou
Ousirour
Statue BM 54348

Outre la charge qui les lie à Isis, Paiouenhor et Ousirour portent aussi le titre de prophète de Khonsou le grand de la Ville (= Thèbes) (*pꜣ ꜥꜣ n njwt*).[91] Le parallélisme des épithètes portées par Isis et Khonsou fait songer à la connexion étroite qui existe entre les charges osiriennes et les charges liées au culte de Khonsou chez la quasi-totalité des prêtres du clergé osirien. Entre la déesse-mère et le dieu-enfant s'établit très probablement une relation qui prend modèle sur celle, archétypale, entre Isis et Horus. L'existence d'une entité Khonsou-Osiris dans une scène du temple de Khonsou décorée à l'époque ptolémaïque[92] peut également expliquer cette association.

La désignation « la grande de la Ville (= Thèbes) » fait évidemment penser à la désignation « la grande déesse (Isis) » qui devient à l'époque romaine une entité à part entière du panthéon coptite, prééminente notamment dans le temple de Chenhour situé entre Coptos et Thèbes. C. Traunecker suggère que cette entité créée par antonomase a acquis une indépendance théologique.[93] Les éditeurs des inscriptions du temple ont objecté que la coexistence de cette appellation avec la désignation complète « la grande déesse Isis » laissait penser qu'il s'agissait plutôt d'une abréviation qui ne pouvait être séparée de la personnalité d'Isis.[94] Quoi qu'il en soit, la personnalité de cette grande déesse / Isis à Chenhour subsume celle des déesses féminines thébaine (Mout)[95] et coptite (Isis).[96] Il est fort probable que la forme Isis « la grande de la Ville » préfigure déjà dans la Thèbes ptolémaïque ce décalque de la vénérable Isis coptite qui prétend à devenir un principe divin universel.

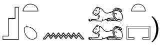
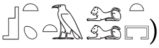
---

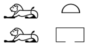
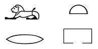
[91] *LGG* II 60c.

[92] Cf. J.-C. Dégardin, Correspondances osiriennes entre les temples d'Opet et de Khonsou, *JNES* 44 (1985) 116 ; D. Mendel, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, Monographies Reine Élisabeth 9 (Turnhout 2003) 138 pl. 15.

[93] C. Traunecker, Lessons from the Upper Egyptian temple of el-Qalʿa, dans : S. Quirke (éd.), *The Temple in Ancient Egypt. New discoveries and recent research* (Londres 1997) 171–176.

- *Isis de l'entrée (?) (ꜣst tꜣ rrt/rwyt (?))*

L'Isis de l'entrée (?) est connue par deux sources. L'une est un graffito se trouvant sur le temple du toit du temple de Khonsou à Karnak,[97] qui jouxte immédiatement le temple d'Opet. Il est au nom du père divin prêtre-ouâb d'Isis de l'entrée (?) (*jt-nṯr wꜥb ꜣst n rrt/rwyt* ) Jy-ouy-Ouaset fils du père divin Heriou fils de Jy-ouy-Hor. La seconde est un Livre des morts, pLouvre N 3090, N 3206, N 3198, d'époque ptolémaïque et d'origine thébaine, dont le propriétaire, Paberer, est prêtre-*ouâb* d'Isis de l'entrée (?) (*wꜥb n ꜣst tꜣ rrt/rwyt* ).[98]

Le terme  est sous cette graphie rare.[99] Il est à l'évidence très tentant de l'associer voire de l'identifier à , à rapprocher

---

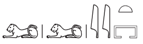
[94] Willems *et al.*, *Shanhûr* I 22–24.

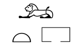
[95] La déesse porte l'épithète (*tꜣ*) *ꜥꜣt m Wꜣst* « la grande dans Thèbes » dans le temple de Ptah à Karnak (*Urk*. VIII, § 203c) et sur la stèle Allard Pierson Museum 7763 au nom de Tibère (cf. Klotz, *Kneph* 387–388 et n. 302).

[96] Willems *et al.*, *Shanhûr* I 24–27.

[97] H. Jacquet-Gordon, *The Graffiti on the Khonsu Temple Roof at Karnak. A Manifestation of Personal Piety*, The Temple of Khonsu 3, The University of Chicago Oriental Institute publications 123 (Chicago 2003) 109 et pl. 121 nº 321.

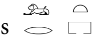
[98] Voir la base de données Totenbuch-Textzeugen-Archiv de Bonn. Nous remercions Marcus Müller qui nous a communiqué la graphie hiéroglyphique de la titulature.

[99] Une graphie  est attestée au Nouvel Empire dans le *pChester Beatty* I vº G2, 4 (cf. B. Mathieu, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, BdE 115 [Le Caire 1996] 47 n. 118 et pl. 6). Comparer aussi le nom masculin *rr* « portique (?) », évoquant une structure située sur la rive ouest de Thèbes dans la stèle ramesside BM 278. Cf. P. Vernus, La grotte de la vallée des reines dans la piété personnelle des ouvriers de la tombe, dans : R.J. Demarée, A. Egberts (éds.), *Deir el-Medina in the Third Millenium AD. A tribute to Jac. J. Janssen*, Egyptologische Uitgaven 14 (Leyde 2000) 332–333 et n. 13. Un rapprochement avec le mot *rrt* « antre » (*Wb* II 409, 2) ne peut être totalement exclu.

du terme , *rwt*, « entrée ».[100] Toutes sortes de fonctions peuvent être attribuées à cette « entrée ».[101] Concernant le terme *rw(y)t*, les commentateurs ont relevé qu'il peut désigner un espace abritant des activités judiciaires, à l'entrée des temples : la désignation complète est alors *rwt-dj-mꜣꜥt*, « porte où on rend la justice ».[102] Précisément, l'entrée du temple de Khonsou à Karnak, sur le toit duquel le graffito de Jy-ouy-Ouaset a été gravé, jouait ce rôle.[103] Difficile néanmoins d'être plus affirmatif sur une possible connexion entre cette Isis et cette fonction juridique dans cette partie de Karnak.

De manière générale, l'entrée du sanctuaire est un lieu qui permet le contact entre les dieux et la population.[104] Structurellement, une analogie pourrait s'établir aussi avec certaines autres formes divines thébaines, telles que l'Amenhotep du parvis (*Jmn-ḥtp n pꜣ wbꜣ*), forme oraculaire du pharaon divinisé Amenhotep Ier, qui possède un clergé spécifique au Nouvel Empire et à la Troisième Période intermédiaire.[105] Le dieu est invoqué sur le parvis qui est une zone d'interface entre le temple sacré et l'extérieur, accessible aux fidèles. Appliquer ce schéma à cette manifestation d'Isis peut constituer, en l'état maigre de nos connaissances, une hypothèse plausible.

---

[100] P. Spencer, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study* (Londres 1984) 197–202. C. Wallet-Lebrun objecte, pour les hautes époques, la différence des graphies et des contextes et voit dans  une désignation de magasins ou de dépendances (C. Wallet-Lebrun, À propos de *rwt.* Note lexicographique, *VarAeg* 4 [1988] 69–71).

[101] On pourrait songer ainsi au rôle important du portail-*ꜥryt* dans le temple d'Isis à Behbeit el-Hagara, entrée où sont déposés les tributs et offrandes. Cf. Favard-Meeks, *Behbeit el-Hagara* 177 n. 165.

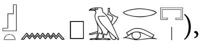
[102] G. Vittmann, *Der demotische Papyrus Rylands 9*, Ägypten und Altes Testament 38 (Wiesbaden 1998) II 655–660.

[103] P. Derchain, La justice à la porte d'Évergète, dans : D. Kurth (éd.), *3. Ägyptologische Tempeltagung. Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration*, Ägypten und Altes Testament 33,1 (Wiesbaden 1995) 1–12.

[104] Cf. P.J. Brand, Veils, Votives, and Marginalia : the Use of Sacred Space at Karnak and Luxor, dans : P.F. Dorman, B.M. Bryan (éds.), *Sacred Space and Sacred Function in Acient Thebes*, Studies in ancient Oriental civilization 61 (Chicago 2007) 60 ; S. Pasquali, Données supplémentaires concernant les formes memphites d'Amon au Nouvel Empire, *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 2 (2009) 70–71 (sur un Amon du portail [?]/du porche [?]).

[105] Cf. *LGG* I 334b. Sur ce dieu et la question de la localisation du « parvis » en question, voir dernièrement G. Hollender, *Amenophis I. und Ahmes Nefertari. Untersuchungen zur Entwicklung ihres posthumen Kultes anhand der Privatgräber der thebanischen Nekropole*, SDAIK 23 (Berlin, New York 2009) 12–13, 39–42.

- *Isis du pavillon (ꜣst n p(ꜣ) mꜣrw)*

Publiée récemment, la statue d'un prêtre thébain nommé Amenemhat fils de Padias (Caire JE 37847),[106] issue de la Cachette de Karnak, est un monument particulièrement intéressant par le nombre très élevé de prêtrises assez rares que porte son propriétaire. À ce document, il faut en associer un autre issu du même corpus des statues de la Cachette de Karnak mais à ce jour inédit, celle d'un certain Padias (Caire JE 37142),[107] qui fait à l'évidence partie de la même famille que Amenemhat, avec qui il possède un grand nombre de titres communs. Ces statues sont datables de la XXX^e dynastie ou du début de l'époque ptolémaïque. Le titre de « prêtre-*ouab* d'Ipet-ouret qui engendre les dieux » (*wꜥb Jpt-wrt ms nṯrw*) qui y figurent met cette famille en lien avec le temple d'Opet. Or, les propriétaires portent également des titres liés à des formes particulières d'Isis, tout à fait exceptionnelles. La première concerne l'Isis du pavillon (*ꜣst n p(ꜣ) mꜣrw* ), dont Amenemhat et Padias sont prophètes.[108]

Le mot *mꜣrw* est bien attesté dans les textes égyptiens pour désigner soit un pavillon d'apparition d'une divinité dans un temple soit une station processionnelle où l'on expose les statues pendant un certain laps de temps.[109] Il est difficile d'en dire plus sur la localisation de ce pavillon, mais un rapprochement s'impose à notre sens avec un sanctuaire thébain Évoqué comme tel à l'époque ptolémaïque, à savoir celui d'Amenhotep et Imhotep situé sur la troisième terrasse du temple de Deir el-Bahari. Évoqué par le terme *mꜣrw* dans les inscriptions hiéroglyphiques du sanctuaire ptolémaïque qui y fut aménagé sous

---

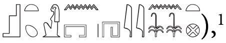
[106] K. Jansen-Winkeln, Zwei Statuen der Spätzeit aus der Cachette von Karnak, *MDAIK* 60 (2004) 98–105.

[107] Photos issues du projet *Base de données Cachette de Karnak*, IFAO NU_2009_1828–1839.

[108] Pour Caire JE 37847, voir Jansen-Winkeln, *Zwei Statuen* 100 et 102 n. 16. La graphie est identique sur les deux statues.

[109] Cf. E. Laskowska-Kusztal, *Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari,* Deir el-Bahari 3 (Varsovie 1984) 66–67 ; Goldbrunner, *Buchis* 246–252 ; J.F. Quack, Die Rolle des heiligen Tieres im Buch vom Tempel, dans : M. Fitzenreiter (éd.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie IV (Berlin 2003) 118–119 ; K. Konrad, *Architektur und Theologie : Pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung Königsideologischer Aspekte*, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 5 (Wiesbaden 2006) 117–154 ; Klotz, *Kneph* 389 et n. 308 (qui propose pour l'Isis du *mꜣrw* de Karnak un lien avec le temple de Mout).

Ptolémée VIII et par l’équivalent *mr (ml)* dans les textes démotiques du IIIe–IIe s. av. J.-C.,[110] ce sanctuaire était le lieu de rites thérapeutiques et oraculaires qui lui valurent la visite de nombreux fidèles, aussi bien grecs qu’égyptiens, comme en témoignent les graffiti grecs et démotiques laissés sur place.[111] L’Isis du pavillon de Karnak pourrait avoir présidé à des pratiques comparables, à une moindre échelle.

Des lieux de culte spécifiquement consacrés à la guérison des malades sont bien attestés à Karnak sous la forme de chapelles de magie guérisseuse : un édifice d’époque koushito-saïte est connu à Thèbes, dans le temple de Mout, reproduisant le récit célèbre de la guérison d’Horus, piqué par un scorpion, par les soins d’Isis et de Thot.[112] D’autres dispositifs sont également envisageables ; ainsi, sur le parvis même du temple d’Opet subsistent les vestiges de l’installation d’une statue guérisseuse, protégée par un naos et équipée d’un réceptacle alimenté par des rigoles creusées autour du socle de la statue.[113] Peut-être faut-il associer ce dispositif à la représentation, dans la salle sud du temple d’Opet, d’une Isis du temple de séjour de l’Ogdoade (*ꜣst n pr-hyn-Ḫmnyw* ),[114] à l’apparence d’Isis-scorpion. Elle joue très probablement à l’échelle locale le rôle d’une Isis protectrice contre les animaux venimeux, rôle dévolu très anciennement à la déesse et que l’on retrouve à travers toute l’Égypte, notamment à Edfou, à travers l'Isis Hededyt, divinité majeure du sanctuaire apollinopolite,[115] ou à Coptos comme le témoignage d'Élien le confirme.[116] Une Isis-scorpion est également au nombre des formes subordonnées d'Isis « dame des pyramides » présentes dans son sanctuaire de Giza.[117]

---

[110] Laskowska-Kusztal, *Sanctuaire ptolémaïque* 66–67 ; A. Łajtar, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, The Journal of Juristic Papyrology Supplements IV (Varsovie 2006) 28–30.

[111] Pour les graffiti grecs, voir l’étude de Łajtar, *Deir el-Bahari*. Pour les graffiti démotiques, voir J.K. Winnicki, J. Karkowski, Amenhotep, Son of Hapu and Imhotep at Deir el-Bahari. Some Reconsiderations, *MDAIK* 39 (1983) 101–102.

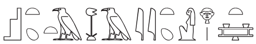
[112] Cf. C. Traunecker, Une Chapelle de magie guérisseuse sur le parvis du temple de Mout à Karnak, *JARCE* 20 (1983) 65–92. Pour ce type d’édifices, voir aussi S. Cauville, La chapelle de Thot-ibis à Dendéra édifiée sous Ptolémée Ier par Hor, scribe d’Amon-Rê, *BIFAO* 89 (1989) 43–66.

[113] Cf. Traunecker, *Chapelle* 75. Sur les stèles et statues de magie guérisseuse consacrées par des prêtres de Karnak, voir aussi J. Berlandini, Un monument magique du « Quatrième prophète d’Amon » Nakhtefmout, dans : Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d’une définition. Actes du colloque du Louvre. 29–30 septembre 2000* (Paris 2002) 83–148 (avec réf. ant.).

[114] *Opet* I 141 ; la lecture a fait l’objet de plusieurs autres propositions : C. de Wit lit *pr-hyn-rsy* (*Opet* III 78) ; J.-C. Goyon lit *pr-hnw* (Goyon, *Hededyt* 442 n. 3) ; cette solution est retenue par J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons* (Paris 2005) 455. La lecture que nous suivons est proposée par *LGG* I 72b, sur la base d’une désignation du temple d’Opet en *Opet* I 125, 5 : *hyn pw n Ḫmnyw*. Voir peut-être aussi la statue Londres BM EA 92, d’époque ptolémaïque : le propriétaire y porte le titre de *ḥm-nṯr n Jmn m pr-hyn[…]-n- ?* (lecture d’après photo CLES).

L'interprétation de l'Isis du pavillon comme déesse guérisseuse reste hypothétique mais elle conviendrait particulièrement bien à la notion de contact direct avec les fidèles qu'implique la structure-*mꜣrw* et à la personnalité de la déesse, dont le rôle thérapeutique a tant contribué, à l'époque tardive, au prestige acquis par la religion isiaque et à sa diffusion.[118]

• *Isis (de) l'abandonnée / la veuve sur la route (ꜣst tꜣ ẖꜣyt ḥr wꜣt)*

Amenemhat fils de Padias, propriétaire de la statue Caire JE 37847, est également prophète de l'Isis *tꜣ ẖꜣyt ḥr wꜣt* ().[119] K. Jansen-Winkeln suggère deux interprétations possibles pour cette forme. En premier lieu, en voyant dans le premier terme de l'expression une graphie de *ẖꜣꜥyt*, on peut traduire « l'abandonnée sur la route ». À l'appui de cette solution, on peut citer un graffito démotique de la rive ouest de Thèbes, étudié par R. Jasnow[120] et récemment repris par H. Kockelmann,[121] qui contient une action de grâce à Isis. En voici les premières lignes :

> Ô vous hommes de tous les pays, invoquez Isis, la grande déesse. Elle écoute à tout moment. Elle n'abandonne jamais celui qui l'appelle sur la route (*bw-jr=s ẖꜣꜥ pꜣ nty ꜥš n=s n pꜣ myt*). J'ai appelé Isis, elle a entendu ma voix et celle de mes compagnons. Elle nous amenés à notre grande maison, nous trouvant sains et saufs grâce à Isis et aux dieux de Djémé.

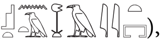
---

[115] Meeks, *Isis-Hededyt* 1076–1078 ; Goyon, *Hededyt* 439–458.

[116] Voir *supra* 135.

[117] Zivie-Coche, *Giza* 218 ; Goyon, *Hededyt* 444–445 n. 9.

[118] Voir ainsi Grandjean, *Maronée* 24–30 ; F. Dunand, Miracles et guérisons en Égypte tardive, dans : N. Fick, J.-C. Carrière (éds.), *Mélanges Étienne Bernand*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon 444 (Paris 1991) 241.

[119] Jansen-Winkeln, *Zwei Statuen* 100 et 102 n. 14. La statue Caire JE 37142 donne une variante déconcertante « Isis de la *khayt* » (), évoquant peut-être, comme *rwyt*, un hall d'entrée (?).

[120] Graffito thébain nº 3462 ; cf. R. Jasnow, Demotic Graffiti from Western Thebes, dans : H.-J. Thissen, K.-T. Zauzich (éds.), *Grammata Demotika. Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983* (Würzburg 1984) 91–93. Voir aussi Klotz, *Kneph* 175.

[121] Kockelmann, *Praising the Goddess* 25–27.

L'invocation à la gloire d'Isis souligne sa qualité de déesse qui sauve les voyageurs, conformément à son statut de « maîtresse de la route ».[122] Dans une inscription dédicatoire de Parthénios à Coptos, publiée récemment, l'épiclèse d'Isis, malheureusement difficilement déchiffrable, concerne aussi sa protection de la route.[123]

La deuxième solution que l'éditeur de la statue d'Amenemhat envisage est que le mot serait une graphie de *ẖꜣrt* « la veuve ». « Isis la veuve sur la route » évoquerait probablement la déesse déambulant en quête du corps de son mari et d'un lieu de sépulture pour l'enterrer, ce qui nous ramène à la figure coptite déjà largement évoquée.[124]

Quelle que soit l'interprétation choisie, il paraît très probable que l'on ait affaire ici à une déesse porteuse de salut, disponible pour répondre aux égarés et aux victimes. Dans l'impressionnante accumulation de charges qu'Amenemhat et Padias présentent sur leurs statues, figurent certains autres cultes liés au salut individuel, à la protection de l'individu ou de ses biens. Ils sont notamment prophètes de dieux sauveurs comme Amon maître des trônes des deux terres *pa-adjer* et Amenemopé *pa-adjer*. L'étude que P. Vernus a consacrée à ces dieux sauveurs révèle la coexistence à l'époque tardive du caractère sotériologique « populaire » de la divinité et de sa fonction théologique « officielle » au sein des mythes fondateurs des sanctuaires.[125] Cela donne également une idée de la manière dont le culte d'Isis est aussi dédoublé, entre la déesse des temples osiriens et ses émanations particulières à la vocation spécifique.

---

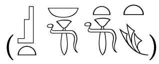
[122] Cf. ibid., 64–65.

[123] Pasquali, *Nouvelle stèle* 187–188 et n. (b) : Isis maîtresse du bon départ (?) (*nbt tp* (?) *wꜣt nfrt*).

[124] Voir *supra* 125 n. 20. Cf. aussi cet extrait du papyrus Boulaq 6, rituel magique du début de la Troisième Période intermédiaire : « Si tu ne sors pas des membres d'un tel né d'une telle, j'empêcherai que l'on dise ton nom à cette veuve de Coptos qui était assise attendant de pouvoir traverser le fleuve, sa mèche de cheveux posée devant elle, le soleil se couchant tous les jours sur elle alors qu'il n'y a personne pour la faire traverser. Sa voix crie vers le ciel et il n'y a personne pour répondre » (Koenig, *Le papyrus Boulaq 6* 77). Sur la veuve de Coptos, ajouter M. Smith, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)* (Oxford 2005) 53 et 130, l. 35 n. (b).

[125] Sur ces dieux « sauveurs », voir P. Vernus, Amon *pꜣ-ꜥḏr* : de la piété « populaire » à la spéculation théologique, *Hommages à Serge Sauneron* I, BdE 81 (Le Caire 1979) 463–476. Pour les formes de dieux sauveurs, notamment Osiris, attestés dans des chapelles ou reliefs cultuels de Karnak, voir J. Leclant, Osiris *pꜣ-wšb-jꜣd*, dans : *Ägyptologische Studien. Fs. Grapow* (Berlin 1955) 197–204 ; E. Graefe, M. Wassef, Eine Fromme Stiftung für den Gott Osiris-der-seinen-Anhänger-in-der-Unterwelt-rettet aus dem Jahre 21 des Taharqa (670 v. Chr.), *MDAIK* 35 (1979) 107 n. (c) ; Brand, *Veils, Votives, and Marginalia* 60.

- *Isis maîtresse de la végétation (ꜣst nbt wꜣḏwꜣḏ)*

La prêtrise d'Isis maîtresse de la végétation () est elle aussi portée par Amenemhat fils de Padias (Caire JE 37847),[126] mais à la différence des deux autres formes d'Isis que nous avons étudiées en rapport avec cet individu, elle ne se retrouve pas dans la titulature de la statue de Padias (Caire JE 37142). Cette épithète d'Isis est connue par quelques attestations, principalement à Dendera,[127] sans qu'il faille nécessairement en faire une Isis spécifique à cette localité. Sur une scène de la Porte d'Isis à Dendéra où la déesse porte cette qualification, le texte la présente ainsi : « la maîtresse des plantes qui fertilise les herbages », « souveraine et maîtresse des champs », « la maîtresse du début de l'année, l'unique et belle, la maîtresse de la campagne (…) la primordiale [et maîtresse] des céréales méridionales, la [souveraine et] maîtresse des céréales septentrionales, la jeune fille et maîtresse du temple-des-offrandes ».[128] Elle est associée à Osiris dans son rôle fondamental de maître de la crue fertilisatrice.

Cette Isis « primordiale » et « maîtresse des céréales » est très proche de l'Isis « qui a inventé les moissons pour l'humanité », glorifiée dans l'arétalogie de Kymé, la comparaison montrant la manière dont, dans ces textes grecs, un fonds pharaonique est reformulé selon une vision grecque incorporant l'apport de la civilisation aux hommes par la divinité.[129] Cette Isis agraire est aussi répandue dans l'imagerie populaire égyptienne à travers les figurines de terre cuite d'époque romaine.[130] De fait, Isis, qui est elle-même déesse des greniers par son association courante avec Renenoutet alias Thermouthis,[131] était généralement identifiée à Démeter.[132] Cette identification nous fournit peut-être la clé pour mieux situer l'Isis *nbt wꜣḏwꜣḏ* à Karnak. Nous sommes en effet enclin à relier cette forme d'Isis au temple d'Opet, dont Amenemhat est par ailleurs officiant, car, d'une part, l'une des appellations grecques du temple d'Opet est le Démétrion,[133] d'autre part une forme spécifique d'Osiris adorée dans ce temple est un Osiris maître des aliments (*nb kꜣw*), comme en attestent à la fois les inscriptions du sanctuaire et certaines titulatures de prêtres thébains de la XXX^e^ dynastie ou du début de l'époque ptolémaïque.[134]

---

[126] Jansen-Winkeln, *Zwei Statuen* 100 et 102 n. 21.

[127] *LGG* IV 38c ; Jansen-Winkeln, *Zwei Statuen* 102 n. (21).

[128] Cf. S. Cauville, *Le temple de Dendara. La porte d'Isis* (Le Caire 1999) nº 43, 56–57, 122–125, pl. 62.

[129] Dousa, *Imagining Isis* 152–156.

[130] Dunand, *Religion populaire* 62–67.

[131] Sur l'association d'Isis et de Renenoutet/Thermouthis, voir Griffiths, *Apuleius* 212–213.

[132] Cf. D.J. Thompson, Demeter in Graeco-Roman Egypt, dans : *Egyptian Religion* I 699–207 ; voir aussi les nombreuses références données par Sfameni Gasparro, *The Hellenistic face of Isis* 47–48 n. 21 ; Quack, *Ich bin Isis* 344–345 n. 95.

Telle que nous l'avons « traquée » à travers la documentation relative au clergé de Karnak à l'époque lagide pour en dresser une image forcément fragmentaire, la figure d'Isis apparaît d'une complexité presque inextricable. Fidèle officiante des rites osiriens, sa stature s'est affirmée à mesure que le culte d'Osiris s'est imposé dans le paysage religieux de Karnak comme dans tous les temples égyptiens du I^er^ millénaire av. J.-C. Cette évolution s'est effectuée dans les cadres définis par la théologie amonienne ou à travers le prestige accru de l'Isis coptite, figure traditionelle s'il en est du panthéon égyptien. Conjointement, à l'aube de l'époque ptolémaïque, des formes nouvelles d'Isis, semblant a priori émaner directement des Isis majeures d'Opet ou de Coptos, se sont multipliées de manière à répondre aux demandes des fidèles. Ainsi, Isis la grande de la Ville offre un visage universaliste préfigurant la « grande déesse » coptito-thébaine qui s'épanouira à l'époque romaine. D'autres formes révèlent une déesse « de proximité », dont le rôle sotériologique, qu'elle partage avec d'autres formes divines locales, est plus marqué. Ces attributions d'Isis, bien que parfaitement conformes aux caractères propres à la religion égyptienne de cette période, s'apparentent très fortement à celles des Isis hellénisées que glorifient les litanies. Ce phénomène récent de parcellisation de la divinité égyptienne en de multiples formes spécifiques l'a rendue certainement plus susceptible de répondre à « l'atomisation de la demande » qui caractérise le polythéisme grec et son système d'épiclèses.[135] L'évolution de la religion égyptienne dans le courant du I^er^ millénaire av. J.-C. a créé de ce point de vue les conditions favorables à ce qu'elle rencontre la religiosité hellénique, la coexistence des communautés créant les contacts nécessaires à une telle rencontre. Songeons que dans le quartier du Château de la Vache au nord de Karnak vivaient ensemble au début de l'époque ptolémaïque des prêtres égyptiens d'Isis, comme nous l'avons vu, et des Grecs.[136] On peut imaginer que ces derniers auront été séduits progressivement par une religion à la fois pluri-millénaire et devenue, par ses évolutions récentes, « traduisible » selon leurs propres critères et aspirations.

---

[133] J. Quaegebeur, Les appellations grecques des temples de Karnak, *OLP* 6/7 (1975–1976) 473–476 ; K. Vandorpe, City of many a gate, harbour for many a rebel, dans : *Hundred-Gated Thebes* 215.

[134] Cf. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften* I 123 n. 20. Ajouter que de l'analyse des textes des cryptes supérieures du temple d'Opet ressort le fait qu'il existait trois statues de culte réellement conservées dans ces espaces : au nord, un Osiris Onnophris, au sud, une Isis allaitant Horus et un Osiris maître des aliments-*kꜣw* (Traunecker, *Dimensions réelles* 59).

[135] Cf. Brulé, *Langage des épiclèses* 14 : « Les Grecs ont pensé un divin à la fois multiforme et divisé en 'personnalités' distinctes qui répondent à leurs demandes à la fois multiples et spécifiques ».

---

[136] W. Clarysse, Greeks in Ptolemaic Egypt, dans : *Hundred-Gated Thebes* 1–19 ; Depauw, *Archive* 31–54.

ISIS IN ROMAN DAKHLEH: GODDESS OF THE VILLAGE, THE PROVINCE, AND THE COUNTRY

Olaf E. Kaper*

Introduction

The importance of Isis throughout the Roman Empire coincides with a high status of the goddess in her country of origin. In fact, Isis was everywhere in Egypt. Already Herodotus observed that Isis and Osiris received a cult throughout Egypt,[1] and this remained true into Roman times. There is a staggering variation in titles attributed to Isis in Egyptian inscriptions, as has recently become clear with the publication of the index to C. Leitz' *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*.[2] In it, the known titles of Isis from all periods of Egyptian history occupy 46 pages, which are surpassed only by the titles of Hathor that cover 67 pages. There is no other goddess that may be compared to these two, because the next goddess with a large number of different titles, Neith, requires only 8 pages in the index. This indicates that Isis and Hathor were the most widely known and the most complex among the goddesses of Egypt. Partly this is explained by their cults in a large number of different temples in the country, but largely it is the result of the number of different functions and roles that these goddesses could have in different contexts. In the present article, I wish to demonstrate how Isis functioned on the local level of a specific community and secondly, how the complexity of the goddess would have been experienced at the level of the individual living in Roman Egypt.

Recent archaeological investigations in the oases of the Western Desert have provided extensive new evidence for the cult of Isis in the Great Oasis, or the Southern Oasis as it was known in Egyptian inscriptions.[3] The oases of Dakhleh and Kharga expanded greatly during the Ptolemaic and Roman period, which is reflected in the relatively large amount of archaeological material especially from the Roman period.[4] The excavations by the Dakhleh Oasis Project at the sites of Ain Birbiyeh, Amheida (Trimithis), Deir el-Hagar and Ismant el-Kharab (Kellis) have added considerably to our knowledge of the Egyptian cults of Roman Egypt.[5]

---

* I am grateful to Colin A. Hope for commenting on a draft version of this article.

[1] Herodotus, *Histories* II, 42.

[2] *LGG* VIII (Leuven, Paris and Dudley 2003).

[3] Cf. O.E. Kaper, Egyptian Toponyms of Dakhla Oasis, *BIFAO* 92 (1992) 119–121.

The present study is based on a collection of all images of the goddess and references to her that are currently known from Dakhleh, and it aims to analyse both her presence and diversity within the context of this provincial community. In order to achieve a comprehensive assessment, the diverse attestations from the cemeteries, the temples, the private names and the coinage have all been included. Some of the recently excavated material has not yet been published, in which case brief descriptions have been added. Comparative material is supplied from Roman Kharga and Bahariya, where available, which helps to correct the likely imbalances in the archaeological record.

Isis in the Mortuary Beliefs of Dakhleh

Isis has been depicted in the decoration of tombs at several cemeteries of Roman Dakhleh. The cemetery of El-Muzawwaqa, with its two decorated tombs, belonged to the city of Trimithis (Amheida),[6] and the recently excavated cemetery at Bir el-Shaghala belonged to the city of Mothis (Mut el-Kharab).[7] The cemetery of Bashendi, which has a series of stone-built tombs, has thus far not been linked to a settlement.[8] The only tomb at Kellis (Ismant el-Kharab) that had preserved its original decoration until recent times was unfortunately robbed in the early 20th century,[9] so that its images of Isis no longer exist. The relevant information on 21 images from these tombs and from a few sites in Kharga is presented in the following table I, including brief descriptions of the scenes, their locations and contents of their inscriptions.

---

[4] The first overview of the textual and archaeological material from the Roman period was G. Wagner, *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs*, BdE 100 (Cairo 1987). Recent general overviews include G. Hölbl, *Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel* III. *Heiligtümer und religiöses Leben in den ägyptischen Wüsten und Oasen* (Mainz am Rhein 2005) and F. Dunand and R. Lichtenberg, *Oasis égyptiennes. Les îles des Bienheureux* (Arles 2008). The expansion of the population in Dakhleh may be traced back to the 26th Dynasty, when the archaeological remains start to be more abundant.

[5] The temple at Ain Birbiyeh has been under investigation since 1986 by A.J. Mills; the temple of Ismant el-Kharab since 1991 by C.A. Hope, the temple of Deir el-Hagar was investigated between 1992 and 1995 by A.J. Mills and the temple of Amheida since 2004 by R.S. Bagnall. On the Dakhleh Oasis Project, cf. C.S. Churcher and A.J. Mills (eds.), *Reports from the Survey of the Dakhleh Oasis, Western Desert of Egypt 1977–1987*, Dakhleh Oasis Project Monograph 2 (Oxford 1999); and the popularizing account in H. Thurston, *Secrets of the Sands. The Revelations of Egypt's Everlasting Oasis* (New York 2003).

[6] One of the burials is of a priest of Thoth of Amheida, Petubastis, and elsewhere in the same cemeteries sacred animals have been found associated with the cults in Deir el-Hagar and Amheida. On the tomb of Petosiris, cf. Whitehouse, *Tomb of Petosiris* 253–270.

These images and their inscriptions mostly conform to the traditional patterns. Among them, we may distinguish three separate themes:

1. Isis is presented passively or in adoration together with the various gods of her mythical entourage: Nephthys, Anubis, Horus and Thoth. Osiris is the object of adoration also in the form of the Abydos fetish, the djed-pillar or the deceased owner of the tomb.
2. Isis is shown mourning over Osiris together with Nephthys, or over the owner of the tomb who assumes the role of Osiris.
3. Isis is shown libating for the deceased, which is part of the mortuary rites she carries out for Osiris.

Osiris is the principal figure in every tomb, with Isis always taking a subordinate role. There is no reference to the Isiac mysteries, as M. Venit has established for other cemeteries in her contribution to the present volume. The only unusual image is found in a newly discovered tomb at Bir Shaghala, in which Isis is depicted facing Osiris, raising her right hand in a greeting gesture while holding his wrist with her left hand (Figure 3). This gesture is known from New Kingdom images in the Valley of the Kings, where gods are depicted approaching

---

[7] This cemetery is being excavated by the Dakhleh inspectorate of the Supreme Council of Antiquities, directed by M. Bashendi, whom I thank for showing me this site.

[8] The architecture of the tombs is described in S. el-Yamani, Roman monumental tombs in Ezbet Bashendi, *BIFAO* 101 (2001) 393–414.

[9] A reconstruction of the lost decoration was attempted in O.E. Kaper, The Decoration of North Tomb 1, in: G.E. Bowen and C.A. Hope (eds.), *The Oasis Papers* III. *The Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project*, Dakhleh Oasis Project Monograph 14 (Oxford and Oakville 2003) 323–330.

Table I

	Tomb	Location within the tomb	Description of the scene	Legend with Isis	Publication
I.1	Bashendi, the tomb of Kitinos	Offering chapel, north wall, lower scene	bier with Isis at the feet, and Nephthys at the head, kneeling on a pedestal with one hand raised to the head in a mourning gesture	*ꜣst wrt ỉꜣkb sn[=s]* Isis, the great, who mourns her brother	*Denkmäler Dachla* 62 pl. 16b
I.2	Bashendi, the tomb of Kitinos	Offering chapel, north wall, upper scene	Kitinos adores a group of mortuary gods: Osiris, Isis, Nephthys, Anubis and Horus	*ꜣst wrt mwt nṯr*, Isis the great, the mother of the god	*Denkmäler Dachla* 62 pl. 16a
I.3	El-Muzawwaqa, the tomb of Petubastis	East wall, above loculus	adoration of the Abydos fetish by Horus (north) and Thoth (south) followed by Isis and Nephthys respectively	No legend	*Denkmäler Dachla* 76 pls. 22a–b–c
I.4	El-Muzawwaqa, the tomb of Petubastis	West wall	Osiris followed by Isis, Nephthys, Anubis and Horus	No legend	*Denkmäler Dachla* 76 pl. 23c
I.5	El-Muzawwaqa, the tomb of Petosiris	Room I, left of entrance	Two goddesses inside a pedestal with a falcon god on top. Possibly these are Isis and Nephthys	No legend	*Denkmäler Dachla* 85 pl. 25a
I.6	El-Muzawwaqa, the tomb of Petosiris	Room I, north wall, loculus	Bier with Isis at the head and Nephthys at the feet[10]	No legend	*Denkmäler Dachla* 87 pl. 26b
I.7	El-Muzawwaqa, the tomb of Petosiris	Room II, west wall	Isis libates to the *ba* of Petosiris	No legend	Figure 1; *Denkmäler Dachla* 88 pl. 27e

---

[10] The location of Isis was traditionally always at the feet of the deceased, but in the Roman period this was no longer strictly maintained; cf. Kurth, *Teüris* 7.

Table I (*cont.*)

	Tomb	Location within the tomb	Description of the scene	Legend with Isis	Publication
I.8	El-Muzawwaqa, the tomb of Petosiris	Room II, north wall, loculus	Isis and Nephthys as women with outspread wings protect the bier	No legend	*Denkmäler Dachla* 89 pl. 28a
I.9	El-Muzawwaqa, the tomb of Petosiris	Room II, east wall, lower scene	Anubis offering food, Isis libating and donating a lotus flower, Nephthys offering food and drink to Osiris	No legend	Figure 2; *Denkmäler Dachla* 89 pls. 29a, 33b
I.10	El-Muzawwaqa, the tomb of Petosiris	Room II, east wall, upper scene	Anubis (?) leads Petosiris to Osiris, Horus, Isis, Nephthys	Legend lost	*Denkmäler Dachla* 89 pls. 29a, 30f[11]
I.11	El-Muzawwaqa, the tomb of Petosiris	Room II, east wall, loculus	Isis at the head and N at the feet of the bier	No legend	*Denkmäler Dachla* 90 pls. 29b, 33c
I.12	Ismant el-Kharab, North Tomb 1	Offering chapel, north wall	Isis and Nephthys flank Osiris with outspread wings	No legend	Kaper, *Decoration of NT1* 329
I.13	Ismant el-Kharab, North Tomb 1	Offering chapel, south wall	Isis and Nephthys flank the *ba* of the deceased	No legend	Kaper, *Decoration of NT1* 329
I.14	Bir Shaghala, several scenes	Different burial chambers, rear walls	Isis and Nephthys flanking Osiris and flanking the bier	*ꜣst wrt*, Isis the great	Unpublished
I.15	Bir Shaghala	Door into one of the burial chambers	Isis facing Osiris greeting him and taking his hand	No legend	Figure 3; unpublished
I.16	Dush, tomb 8	Cartonnage	Osiris, Horus and an unknown deity seated in a barque with Isis facing them with a mourning gesture	No legend	*Douch* I. *La nécropole*[12] pl. 56.2

---

[11] The hieroglyphs on the fragments in this plate should be assigned to the scene with Isis, but only the name of Horus is preserved.

[12] F. Dunand, J.L. Heim, N. Henein, R. Lichtenberg *et al., Douch* I. *La nécropole* (Cairo 1992).

Table I (*cont.*)

	Tomb	Location within the tomb	Description of the scene	Legend with Isis	Publication
I.17	Dush, tomb 20	Wooden funerary bed	Osiris and Isis facing each other	No legend	*Douch* I. *La nécropole* 55, 57 fig. 5
I.18	Dush, unidentified tomb	Wooden funerary bed or coffin	Squatting Isis	No legend	Dunand, *Isis*[13] 46 (top)
I.19	Dush, tomb 58	Wooden funerary bed or coffin	Isis knot (*tit*) with a human face	No legend	Dunand, *Isis* 21. *Douch* I. *La nécropole* 149 pl. 61.4
I.20	Ain el-Labakha	Cartonnage	Isis and Nephthys flanking the bier	No legend	Ibrahim *et al., Aïn el-Labakha*[14] 155
I.21	Ain el-Labakha	Cartonnage	Isis and Nephthys flanking a *djed*-pillar	No legend	Ibrahim *et al., Aïn el-Labakha* 162

the deceased Pharaoh as protector and helper.[15] The gesture has not been noticed before with the gods Isis and Osiris, but the significance of the image is clear. It refers to the favours bestowed by Isis on the deceased in the afterlife.

Whereas Isis is depicted on cartonnage pieces from Kharga, the goddess is not attested explicitly on a single piece of cartonnage from Dakhleh.[16] It is possible that some of the nameless winged goddesses are representations of Isis, but this is uncertain. Likewise, Isis is not included on the cartonnages recovered at Bahariya.[17]

---

[13] F. Dunand, *Isis, Mère des Dieux* (Paris 2000).

[14] Bahgat Ahmed Ibrahim, F. Dunand, J.-L. Heim, R. Lichtenberg and M. Hussein, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole d'Aïn el-Labakha (Oasis de Kharga)* (Paris 2008).

[15] Cf. E. Hornung in: K.R. Weeks (ed.), *The Treasures of the Valley of the Kings: Tombs and Temples of the Theban West Bank in Luxor* (Cairo 2001) 190 [Tomb of Ramesses I].

[16] For these, cf. A. Schweitzer, Les parures de cartonnage des momies d'une nécropole d'Ismant el-Kharab, in: C.A. Hope and G.E. Bowen (eds.), *Dakhleh Oasis*

Isis in the Temple Decoration of the Oasis

There are currently three temples known in Dakhleh, in which Isis has been included in the wall decoration from the Roman period. These are the temples of Ismant el-Kharab (Kellis), Deir el-Hagar and Ain Birbiyeh (Figure 4). The temple decoration from the Roman period found at Amheida (Trimithis), from the temple dedicated to Thoth, is too fragmentary to allow identification of Isis among its remains. The temple of Seth at Mut el-Kharab has not yet yielded any remains of temple decoration that may be dated unquestionably to the Roman period.[18]

The mammisi (Birth House) of Tutu at Kellis, situated next to the main temple, contains the most extensive range of images of Isis. This shrine was built of mud brick and decorated with painted plaster at around the early second century AD. It was excavated from 1991 onwards, and its entire decorative scheme has been reconstructed.[19] Among the some 400 gods on the walls of this shrine were five images of Isis.

The temple of Amun-Re at Deir el-Hagar, in the western end of Dakhleh, was built in the names of Nero, Vespasian, Titus and Domitian, with additions in the reign of Hadrian.[20] Three relief scenes inside this temple contain images of Isis and her name has also been found mentioned on the façade of the building.

Project. Preliminary Reports of the 1994–1995 to 1998–1999 Field Seasons, Dakhleh Oasis Project Monograph 11 (Oxford and Oakville 2002) 269–276.

[17] Z. Hawass, *Valley of the Golden Mummies* (Cairo and New York 2000).

[18] A fragment of a pedestal of a small statuette of Isis, inscribed with her name in hieroglyphs, has been found at Mut el-Kharab, but this probably dates to the pharaonic period. The fragment is as yet unpublished.

[19] Its publication is in preparation by Kaper, cf. preliminary descriptions in O.E. Kaper, *Temples and Gods in Roman Dakhleh. Studies in the Indigenous Cults of an Egyptian Oasis* (PhD-diss. Groningen 1997); id., Pharaonic-Style Decoration in the Mammisi at Ismant el-Kharab. New Insights after the 1996–1997 Field Season, in: *Preliminary Reports of the 1994–1995 to 1998–1999 Field Seasons* 217–223; and id., *The Egyptian God Tutu: A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments*, OLA 119 (Leuven 2003) 143–146, 271–292; id., Restoring Wall Paintings of the Temple of Tutu, *Egyptian Archaeology* 35 (2009) 3–7.

[20] H.E. Winlock, *Ed Dakhleh Oasis. Journal of a Camel Trip Made in 1908* (New York 1936); Kaper, *Temples and Gods*.

The temple of the gods Amun-nakht and Hathor at Ain Birbiyeh was built largely under the Ptolemies and it received its decoration under Augustus, Galba, Titus, Domitian and Hadrian.[21] Isis is depicted in two ritual scenes on the walls, and her name appears in several inscriptions.

When studying the temples in Dakhleh, it is useful also to include information from the neighbouring oasis of Kharga. Especially the temple of Dush (Kysis) is relevant in the present case. This temple from the Roman period received its decoration in the reigns of Domitian and Hadrian, and it was dedicated to Osiris and Isis.[22] Consequently, Isis figures prominently on its walls and the information on her nature and different roles provides important additional evidence for this study. There were direct links between Kysis and Dakhleh that further justifies the inclusion of Kysis in the table below, because an image of Isis of Kysis was included on the walls of the Kellis mammisi.[23]

The temple of Khonsu at Nadura also contains at least one unpublished image of Osiris and Isis from the time of Antoninus Pius, in an offering scene in the soubassement of the western interior wall of the pronaos.[24]

The information contained in the temple imagery has been assembled in the following table II. The focus is on the titles of Isis contained in the scene, because the iconography of the goddess is not sufficiently variable as to warrant separate discussion. Usually, Isis appears with the Hathor crown on the head, composed of cow's horns and a solar disc, surmounted by the throne-hieroglyph of her name. In Kellis, the dress worn by Isis always has a pattern of vulture feathers, and the same is found in Deir el-Hagar and Dush, wherever such detail is preserved.

---

[21] Ibid.; O.E. Kaper, Amonnacht: Een god gemaakt voor de oase Dachla, *Ta-Mery. Jaarlijks magazine voor de vrienden van het oude Egypte* 2 (2009) 13–17.

[22] P. Dils, *Der Tempel von Dusch. Publikation und Untersuchungen eines ägyptischen Provinztempels der römischen Zeit* (PhD-Diss. Cologne 2000), published in 2006 on http://kups.ub.uni-koeln. de/volltexte/2006/1614/ (accessible still November 2009). A printed edition will appear at the IFAO.

[23] A drawing of this image was included in: C.A. Hope, Isis and Sarapis at Kellis: A Brief Note, *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 5 (1994) 39 fig. 1.

[24] This temple from the reigns of Hadrian and Antoninus Pius is being investigated by D. Klotz of Yale University. His identification of the principal deity worshiped in this temple as Khonsu was announced at the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project at Lecce in September 2009. On the temple, see Hölbl, *Altägypten im Römischen Reich* III 46–47, 52–54.

Table II

	Title of Isis	Location	Publication
II.1	*ꜥꜣt*, the great	Initial title in Dush scenes 1, 17, 30, 34, 44, 57, 64, 65, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 83, 84, 90, 96, 100	Dils, *Dusch* pls. 27, 42, 48, 49, 53, 64, 67, 70, 71, 74, 75, 77, 78, 80
II.2	*ꜣḫt m pt ḫr Rꜥ*, splendid in heaven with Re	Dush scene 84	Dils, *Dusch* 177 pl. 75
II.3	*ꜣḫt m pt*, splendid in heaven	Dush scene 6	Dils, *Dusch* 109 pl. 30
II.4	*ỉꜣw m msktt hnw m mꜥnḏt*, adoration in the Night Barque, jubilation in the Day Barque	Dush scene 84	Dils, *Dusch* pl. 75
II.5	*ỉrt Rꜥ*, eye of Re	Ain Birbiyeh sanctuary scene 16; Deir el-Hagar scene 63 (pronaos); Dush scenes 57, 100; Kellis wooden naos fragment	Figure 5; Dils, *Dusch* pls. 64, 80; Hope, *Objects from the Temple of Tutu*[25] 826
II.6	*ỉrt Rꜥ m tꜣ r-ꜣw=f(?)*, eye of Re in the entire earth	Dush scene 84	Dils, *Dusch* 177 pl. 75
II.7	*ỉrt ḫrt n rꜣ nb*, who meets the needs of every mouth	Dush scene 73	Dils, *Dusch* 164 pl. 70
II.8	*wꜣḥ ḫt n sn=s*, who brings offerings to her brother	Ain Birbiyeh gateway scene 15	Kaper, *Temples and Gods* 81 n. 106
II.9	*wrt*, the great	Deir el-Hagar scene 9 (sanctuary); Deir el-Hagar scene 63 (pronaos); Deir el-Hagar pronaos cornice; Dush scenes 7, 13; Kellis mammisi scene N.I.2; Kellis wooden naos fragment	Figure 5, 8; Winlock, *Ed Dakhleh Oasis* 70 pl. 22 nº 16; Dils, *Dusch* 111, 118, pls. 31, 38; Hope, *Objects from the Temple of Tutu* 826

---

[25] C.A. Hope, Objects from the Temple of Tutu, in: *Egyptian Religion* II 803–858.

Table II (*cont.*)

	Title of Isis	Location	Publication
II.10	*wsrt*, powerful	Dush scenes 13, 44, 57, 73, 83	Dils, *Dusch* pls. 38, 53, 64, 70, 74
II.11	*wsrt m ḥḳꜣt nt tꜣwy r ḏr⸗sn*, powerful as ruler of the Two Lands in their entirety	Dush scene 6	Dils, *Dusch* 109 pl. 30
II.12	*wsrt m tꜣ*, powerful on earth	Dush scenes 1, 73	Dils, *Dusch* 104, 164, pls. 27, 70
II.13	*bỉtt wrt*, great Lower Egyptian queen	Dush scene 6	Dils, *Dusch* 109 pl. 30
II.14	*bỉtt m […]*, Lower Egyptian queen in (…)	Dush scene 84	Dils, *Dusch* 177 pl. 75
II.15	*bỉtt Tꜣ-Mḥw*, queen of Lower Egypt	Dush scene 80	Dils, *Dusch* 169 pl. 70
II.16	*mwt nṯr*, Mother of the god	Bashendi, tomb of Kitinos; Deir el-Hagar scene 9 (sanctuary); Deir el-Hagar scene 63 (pronaos); Deir el-Hagar pronaos cornice; Kellis wooden naos fragment	*Denkmäler Dachla* 62; Winlock, *Ed Dakhleh Oasis* 70 pl. 22 nº 16; Hope, *Objects from the Temple of Tutu* 826
II.17	*Ḥrt*, female Horus	Dush scenes 6, 96	Dils, *Dusch* 109, 183, pls. 30, 78
II.18	*mḥt pt tꜣ m nfrw⸗s*, who fills heaven and earth with her perfection	Dush scenes 1, 44	Dils, *Dusch* 104, 138, pls. 27, 53
II.19	*nbt pt*, mistress of heaven	Ain Birbiyeh sanctuary scene 16; Deir el-Hagar scene 63 (pronaos); Dush scenes 1, 30, 39, 57, 90, 100; Kellis wooden naos fragment	Figure 5; Dils, *Dusch* pls. 27, 48, 50, 64, 77–78, 80; Hope, *Objects from the Temple of Tutu* 826
II.20	*nbt mꜣᶜ-ḫrw m tꜣ pn*, mistress of justification in this land	Dush scene 80	Dils, *Dusch* 169 pl. 70

Table II (*cont.*)

	Title of Isis	Location	Publication
II.21	*nbt nṯrw*, mistress of the gods	Deir el-Hagar scene 9 (sanctuary)	Unpublished
II.22	*nbt ḥmwt*, mistress of women	Dush scene 80	Dils, *Dusch* 169 pl. 71
II.23	*nbt kꜣw [ꜥšꜣt ḏfꜣ]w*, mistress of food, numerous of provisions	Dush scene 73	Dils, *Dusch* 164 pl. 70
II.24	*nbt Kšt*, mistress of Dush	Dush scenes 1, 7, 17, 30, 64, 100; Kellis mammisi scene N.III.3	Dils, *Dusch* pls. 27, 31, 42, 48, 67, 80
II.25	*nfrt*, the beautiful one	Dush scene 84 (contra temple)	Dils, *Dusch* 177 pl. 75
II.26	*nfrt m šnt n ỉtn*, the beautiful one within the sun's circuit	Dush scene 73	Dils, *Dusch* 164 pl. 70
II.27	*nswt*, queen of Upper Egypt	Dush scene 6	Dils, *Dusch* 109 pl. 30
II.28	*nswt-bỉtt*, queen of Upper and Lower Egypt	passim before Isis' name in Dush; Dush scene 44	Dils, *Dusch* passim and 138 pl. 53
II.29	*nṯrt [ꜥꜣt]*, the great goddess	Dush scene 13	Dils, *Dusch* 118 pl. 38
II.30	*nṯrt wsrt nt rꜣw-prw*, the powerful goddess of the temples	Dush scenes 62, 84	Dils, *Dusch* 155, 177, pls. 66, 75
II.31	*nṯrt mnḫt*, the beneficent goddess	Dush scene 1	Dils, *Dusch* 104 pl. 27
II.32	*Rnnwtt nfrt*, beautiful Renenutet	Dush scene 44	Dils, *Dusch* 138 pl. 53
II.33	*[rrt.]n⸗s sꜣ[⸗s] Ḥr r ḥḳꜣ*, She has (reared her) son Horus to be ruler	Kellis mammisi scene S.II.2	Figure 6
II.34	*Ḥwt-Ḥr*, Hathor	Ain Birbiyeh gateway scene 15; Dush scene 80	Kaper, *Temples and Gods* 81; Dils, *Dusch* 169 pl. 71
II.35	*[ḥnwt?] nṯrw*, mistress of the gods	Kellis wooden naos fragment	Hope, *Objects from the Temple of Tutu* 826

Table II (*cont.*)

	Title of Isis	Location	Publication
II.36	*ḥnwt nṯrw nbw*, mistress of all the gods	Ain Birbiyeh sanctuary scene 16; Dush scenes 30, 57, 100	Dils, *Dusch* pls. 48, 64, 80
II.37	*ḥnwt spꜣwt*, mistress of the nomes	Dush scene 84	Dils, *Dusch* 177 pl. 75
II.38	*ḥnwt Tꜣ-Mḥw*, mistress of Lower Egypt	Dush scene 6	Dils, *Dusch* 109 pl. 30
II.39	*ḥnwt Tꜣ-Šmꜥw*, mistress of Upper Egypt	Dush scenes 6, 80	Dils, *Dusch* 109, 169, pls. 30, 70
II.40	*ḥryt-ỉb [St-wꜣḥ]*, who resides in Deir el-Hagar	Deir el-Hagar pronaos cornice	Unpublished
II.41	*ḥryt-ỉb Kšt*, who resides in Dush	Dush scenes 13, 34, 44, 57, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 84, 96	Dils, *Dusch* pls. 38, 49, 53, 64, 70, 71, 75, 78
II.42	*ḥryt-tp=k ḥbs.n=s tp=k m šsp*, your uraeus who has clothed your head with the fillet	Ain Birbiyeh gateway scene 23	Kaper, *Temples and Gods* 74, 213
II.43	*[ḥḳꜣt m] pt*, ruler in heaven	Dush scene 73	Dils, *Dusch* 164 pl. 70
II.44	*ḥḳꜣt m Ḏḏw*, ruler in Busiris	Ain Birbiyeh gateway scene 15	Kaper, *Temples and Gods* 81 n. 106
II.45	*ḥḳꜣt ḫnt Kšt*, ruler in Dush	Dush scene 84	Dils, *Dusch* 177 pl. 75
II.46	*ḫwt sꜣ=s Ḥr ꜥnḫ ḏt*, who protects her son Horus who lives for ever	Dush scene 64	Dils, *Dusch* 156 pl. 67
II.47	*sꜣ Wsỉr m spꜣwt*, protection of Osiris in the nomes	Ain Birbiyeh gateway scene 15	Kaper, *Temples and Gods* 81 n. 106
II.48	*smnt(?) sꜣ[=s] n sn=s Wsỉr*, who establishes (her) son for her brother Osiris	Dush scene 17	Dils, *Dusch* 122 pl. 42
II.49	*snḫ(?) Wsỉr(?) m mrwt=s*, who rejuvenates Osiris with her love	Dush scene 1	Dils, *Dusch* 104 pl. 27
II.50	*ṯtt(?)*, who liberates	Dush scene 73, Randzeile	Dils, *Dusch* 164 pl. 70

Table II (*cont.*)

	Title of Isis	Location	Publication
II.51	No legend	Deir el-Hagar scene 37 (sanctuary doorway, north jamb, 3rd register)	Winlock, *Ed Dakhleh Oasis* pl. 24
II.52	Legend damaged, only the name of Isis remains	Upper temple of Nadura, pronaos, western (rear) wall, soubassement	Unpublished

There is a limited amount of Greek titles for Isis at Dush:

Table III

	Greek title of Isis	Location	Publication
III.1	*Sôteira*, saviour goddess	Dush, gateway; Inscr. Graff. Doush II, 2nd century AD	Wagner, *Les oasis* 50–51 pl. XVII
III.2	*Pheresbios*, who gives life	Dush, gateway; Inscr. Graff. Doush II, 2nd century AD	Wagner, *Les oasis* 50–51 pl. XVII
III.3	*Eukarpois terpomenê pediois*, 'toi que réjouissent les champs féconds' / 'charmée par les champs féconds' (translations Wagner)	Dush, gateway, Inscr. Graff. Doush I, 3rd century AD	Wagner, *Les oasis* 48–49, 335, pl. XVI

The first observation to be made from the tables II and III concerns the differences between the titles of Isis in Dakhleh and Kharga. In fact, there is almost no overlap between the two oases in the qualities they ascribe to the goddess. Only a few titles are shared by each, and they are the oldest and most common titles of the goddess: *wrt, ỉrt-Rꜥ, nbt pt*, and *ḥnwt nṯrw nbw*. This indicates that the titles from Dush need to be studied separately, and when comparing them to the Dakhleh inscriptions, they should not be used to complete missing information.

When we thus restrict our discussion to the temples in Dakhleh, the character of the goddess emerges in the following terms. Just as in the cemeteries, Isis' titles in the temples speak of her close relationship to Osiris: protecting him and providing for him. But in addition, the temples emphasize Isis' relation to Horus in several titles, as also her role as mistress of heaven and mistress of the gods. She is identified with Hathor and with the uraeus, and she is described as a ruler (*ḥḳꜣt*). In Dush, similar aspects are found, but with a different emphasis. Dils has observed that there are far more epithets of Isis than of Osiris contained in the temple decoration.[26] Isis of Kysis is designated queen (*nswt-bỉtt*) as her standard title, and she is often given the addition 'the great' (*wrt*). She is compared to a star, a likely reference to her role as Sothis, and she is identified with the female Horus, Renenutet and with Hathor, 'Mistress of women'.[27] Her role as Renenutet (Thermuthis) is also confirmed by several titles referring to Isis' control over food provision. Similarly, the Greek titles in the graffiti at Dush refer to Isis as bringer of fecundity and once as a saviour goddess. A remarkable fact is the omission of the common title *mwt nṯr* at this temple, whereas this is commonly encountered in Dakhleh and elsewhere.

The Gegengabe *of Isis*

In the following table IV, the words ascribed to Isis are collected from the so-called *Gegengabe* texts in the ritual scenes on the temple walls. The *Gegengabe* contains the gifts of the goddess in exchange for the ritual act carried out by the ruler in the scenes. Normally, these gifts are intended to enable the king to carry out his duties, and they may include both material and immaterial gifts. The inundation of the Nile is amongst these, for instance, as this enables the country to produce the necessary offerings.[28] The gifts are usually widely varied, but they are phrased in accordance with the powers ascribed to the gods in question.[29]

---

[26] Dils, *Dusch* 202.

[27] On this title, cf. C. Leitz (ed.), *LGG* IV 106a.

[28] According to the analysis of the *Gegengabe* in: C. von Von Pfeil-Autenrieth, *Der Gotteslohn für die Pharaonen: Untersuchungen zu den Gegengaben in ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche*, Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 6 (Dettelbach 2009) 299.

[29] Von Pfeil-Autenrieth, *Der Gotteslohn* 297.

Table IV

	Gegengabe of Isis	Location	publication
IV.1	*dỉ⸗ỉ n sbỉw⸗k […]*, I give your enemies (to…)	Kellis mammisi scene N.I.2	Unpublished
IV.2	*dỉ⸗ỉ <n⸗>k ỉwꜥt Gb m ḥḳꜣ ꜣwt-ỉb wḏ<⸗ỉ> n⸗k tꜣwy tm sp snw*, I give you the inheritance of Geb as ruler of joy; I command for you the entire Two Lands	Dush scene 1	Dils, *Dusch* 104 pl. 27
IV.3	*dỉ⸗ỉ n⸗k ḫt nty m-ẖnw Kšt*, I give you the goods that are in Kysis	Kellis mammisi scene N.III.3	Unpublished
IV.4	*dỉ⸗ỉ n⸗k pḥty n Ḥr*, I give you the strength of Horus	Deir el-Hagar scene 9 (sanctuary); Kellis mammisi scene N.I.3 (partially preserved)	Winlock, *Ed Dakhleh Oasis* 70 pl. 22 nº 17
IV.5	*dỉ<⸗ỉ> n⸗k pḥty ḫr nṯrw nṯrwt mrwt⸗k m tꜣ*, I give you strength with the gods and goddesses, and that your love is on earth	Dush scene 57	Dils, *Dusch* 149 pl. 64
IV.6	*dỉ⸗ỉ n⸗k rnpwt nt Rꜥ nsywt nt Šw m spꜣ<w>t nỉw<w>t*, I give you the years of Re and the kingship of Shu in the provinces and the towns	Dush scene 13	Dils, *Dusch* 118 pl. 38
IV.7	*dỉ⸗ỉ n⸗k ḥꜥpỉ r tr⸗f*, I give you the inundation at its time	Deir el-Hagar scene 63 (pronaos)	Figure 5; Kaper, *Temples and Gods* pl. 14
IV.8	*dỉ⸗ỉ n⸗k Tꜣ-nṯr ḫr ỉmy⸗f(?) ỉbr […]*, I give you the God's Land with what is in it, ointment…	Dush scene 73, soubassement	Dils, *Dusch* 164 pl. 70
IV.9	*dỉ<⸗ỉ> n⸗k tꜣw nbw ḫꜣswt nbwt dmḏ ẖr ṯbty⸗k*, I cause all lands and foreign lands to be united under your sandals	Dush scene 84, offering scene with Thoth adoring	Dils, *Dusch* 177 pl. 75
IV.10	*dỉ⸗ỉ mrwt⸗k m ỉbw*, I place the love for you in the hearts	Ain Birbiyeh sanctuary scene 16	Unpublished

Table III (*cont.*)

	Gegengabe of Isis	Location	publication
IV.11	*dỉ⸗s n⸗k ḳnw wsr m ꜥwy⸗k ḫftyw⸗k ḫr n šꜥt⸗k*, she gives you might and power in your hands, and that your enemies have fallen for your knife	Ain Birbiyeh gateway scene 23	Kaper, *Temples and Gods* 74, 213
IV.12	*dỉ⸗s pḥty nḫt n Adrianos*, she gives power and victory to Hadrian	Dush scenes 62, 84	Dils, *Dusch* 155, 178, pls. 66, 75
IV.13	*dỉ⸗s nsywt ꜥꜣt mnḫt <n> Domitianos*, may she give a great and beneficent kingship to Domitian	Dush scene 6	Dils, *Dusch* 109 pl. 30
IV.14	*dỉ⸗s šnt ỉtn <n> sꜣ⸗s mr ḫws.n⸗f [. . . n] mwt[⸗f] ꜣst(?)*, may she give what the sun encircles to her beloved son; who has constructed (. . .) for his mother Isis (?)	Dush scene 96	Dils, *Dusch* 183 pl. 78

The *Gegengabe* texts tell us that Isis in Dakhleh was considered to confer the office of kingship over the Two Lands to the ruler, just like she did for her son Horus. The goddess is also said to grant victory over the enemies of the state, but this is a gift to the king that is mentioned generally with all great gods and goddesses. The gift of the inundation is granted by Isis at Deir el-Hagar as a reference to the waters of the oasis.[30]

Evidence for the Cultic Veneration of Isis in the Temple Decoration

The temple decoration in the oasis was to a large extent a reflection of the local cultic landscape.[31] The titles of Isis indicate that she was venerated in several sanctuaries within the oasis. Notably on the vaulted ceiling of the Kellis mammisi a variety of different local forms of the goddess were included. I will describe these in detail first.

---

[30] On this use of the inundation terminology in the oasis, cf. O.E. Kaper, Local Perceptions of the Fertility of the Dakhleh Oasis in the Roman Period, in: C.A. Marlow and A.J. Mills (eds.), *The Oasis Papers* I. *The Proceedings of the First Conference of the Dakhleh Oasis Project*, Dakhleh Oasis Project Monograph 6 (Oxford 2001) 70–79.

[31] Cf. Kaper, Doorway Decoration Patterns in the Dakhleh Oasis, in: D. Kurth (ed.), *Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration, 3. Ägyptologische Tempeltagung Hamburg, 1.–5. Juni 1994,* Ägypten und Altes Testament 33.1 (Wiesbaden

In a series of scenes on the northern side of the mammisi, the local gods of Dakhleh are depicted. Apart from the major cults of Seth, Amun-Re, Amun-nakht and Tutu and their circles, two local forms of Isis are included here. The first form part of a group of gods of *ʾImrt*, a place name in the Balat region that included the site of Ain Birbiyeh.[32] She is depicted following the gods Amun-nakht and Khnum-Re, both called 'Lord of *ʾImrt*', and Hathor, the 'Mistress of *ʾImrt*' is depicted behind her. Probably Isis held the same title here, but the legend with her image is not fully preserved.

The temple of Ain Birbiyeh was the centre of veneration of the gods Amun-nakht and Hathor, but Khnum-Re and Isis are not depicted as a couple in that temple. The inscriptions at Ain Birbiyeh ascribe a different role to Isis when they identify her with Hathor, the mother of Amun-nakht, who was a local avatar of Horus.[33] This form of Isis was neither associated with the star Sothis nor with the inundation. Therefore, the couple Khnum-Re and Isis is likely to have been venerated in another temple in *ʾImrt*, which was separate from the temple of Amun-nakht and Hathor.

The temple of Deir el-Hagar contains another overview of the local cults of Dakhleh, spread out over the jambs of the doorway inside the pronaos.[34] Here, the god Khnum-Re is included together with his consort Sothis in a scene (n° 62) from the reign of Titus.[35] This time, the place name *ʾImrt* is not mentioned, but there is little doubt that these gods are the same as those depicted in Kellis. Sothis, an alternative name for the goddess Satis,[36] bears the title 'Mistress of Elephantine', and Khnum-Re is the 'Lord of Elephantine'.[37] In the parallel scene (Figure 5) Isis is shown following Osiris and she promises to bring

---

1995) 99–114; id., A new Painting of the gods of Dakhleh in the temple of Tutu at Ismant el Kharab, in: S. Quirke (ed.), *The Temple in Ancient Egypt: New Discoveries and Recent Research* (London 1996) 204–215; id., *Temples and Gods*, chapters 2–3.

[32] Kaper, *BIFAO* 92 (1992) 117–132.

[33] Kaper, *Temples and Gods*; id., *Amonnacht* 13–17.

[34] Kaper, *Doorway Decoration Patterns* 103–104 fig. 2; id., *Temples and Gods* 48–49 fig. 26.

[35] A photograph of the scene is in Kaper, *Temples and Gods* pl. 14.

[36] This confusion of the two names may be traced back to the Late Period: D. Valbelle, *Satis et Anoukis* (Mainz am Rhein 1981) 128 and *LGG* VI 291c.

[37] Written erroneously as *i͗ꜣbtt* instead of *ꜣbw*, which happens elsewhere; cf. *LGG* III 561b.

the inundation in the *Gegengabe* mentioned above. The local cultic significance of these scenes appears from the title 'Lord of the Oasis' carried by Osiris, and by the other scenes on the same doorway that depict local deities. Thus, even though the Deir el-Hagar inscriptions do not explicitly identify Isis with Sothis, the depiction of Khnum-Re and Isis together at Kellis demonstrates that this was an aspect of the goddess that was known in Dakhleh and that she received a cult as Sothis in a temple at *ʾImrt*.

The Kellis mammisi also includes an image of Isis of Dush from Kharga Oasis. This form of Isis belongs to a large scene depicting the nome gods of Lower Egypt in the northern side of the shrine. The gods of Kharga Oasis have been added as an appendix to this group. Similarly, in the parallel scene on the southern side, the gods of Upper Egypt are shown supplemented by the four principal male gods of Dakhleh.[38]

The special position that Isis held in the temple at Kellis is apparent from the appearance of an image of Isis *lactans* within one of the principal scenes of the shrine. She appears as an addition to the local triad of Kellis: Tutu, Neith and Tapsais, each seated on thrones in contrast to the other divine figures in the same register. The legend with this image of Isis also refers to her son: 'She has (reared her) son Horus to be ruler' (Figure 6). The role played by Isis in this mammisi requires further study, but it is clear that it reflects her great significance in this shrine. The vaulted ceiling of the shrine carried a large design in classical style with a painting of the bust of a goddess in central position. The remains are insufficient to be certain about the identity of this figure, but the presence of a veil and a pearl necklace brings to mind the image of Isis painted on the façade of the mammisi (Figure 7). In combination with the prominence accorded to Isis in the company of the local triad, it is not unlikely that the ceiling was made to include her image as well.

The façade of the mammisi was decorated in the third century AD. On it, Isis appears prominently in a large painting next to the entrance that is still being reconstructed from fragments (Figure 7). She was depicted in classical style wearing a veil over her corkscrew locks as well as a diadem of roses. As a crown she carried a rearing cobra flanked by two ears of corn. Beside her were images of a man and a woman,[39] who may perhaps be identified as the donors of these paintings on the façade. Other deities were added higher up on the wall, among whom was Tutu depicted as a sphinx placed centrally above the doorway.

---

[38] These are Seth, Amun-Re, Amun-nakht and Tutu. On this scene, cf. my *Temples and Gods* 53–54; and id., *The Egyptian God Tutu* 279–280 [R-59].

At Deir el-Hagar, Isis occurs in three different offering scenes. As may be expected, she follows Osiris in these scenes, sometimes supplemented by Nephthys and Horus. In addition, Isis is once mentioned without Osiris on the façade of the temple in a row of cartouches added to the cavetto cornice of the pronaos (Figure 8). This cavetto cornice survives in a number of blocks that were found during the recent clearance of the temple.[40] On the right half of the façade, the principal gods of the temple were listed first: Amon-Re, Mut, and Khonsu, followed immediately by Isis and Nehmet-Away, after which there are no more remains, but we may assume the former presence of the name of Thoth. Each cartouche of a deity is paired with a cartouche of Domitian. On the left side of the same cornice the names of the local gods must have been listed first (now lost), followed by those of Nephthys and Seth. The prominence of Isis on this cornice is remarkable, and it confirms her importance in the local pantheon.

Inside the temple the same may be concluded from a study of the sanctuary doorway decoration.[41] This doorway was decorated with offering scenes depicting the local deities Amon-Re, Mut and Khonsu in all but two. In those two scenes, located at the tops of the jambs, the gods Thoth and Nehmet-Away are depicted on the southern and Osiris and Isis on the northern jamb. The presence of Thoth and Nehmet-Away is explained by the cult for these gods in the neighbouring city of Trimithis (Amheida), and a similar conclusion may be drawn also for Osiris and Isis.

Inside the sanctuary at Deir el-Hagar, the reliefs contain again the same groups of gods as on the doorways of the temple. Apart from the local triad, the gods of the capital of Dakhleh, Seth and Nephthys, are included, as well as Amun-nakht and Hathor of Ain Birbiyeh. Osiris and Isis appear together with Min, Harsiese and Nephthys in the largest scene on the walls of the sanctuary. From these it may be concluded that Osiris and Isis held a position of prominence in the temple that ranked them among the *sunnaoi theoi* venerated alongside the triad of Deir el-Hagar.

---

[39] Cf. C.A. Hope, Excavations at Mut el-Kharab and Ismant el-Kharab in 2001/2, *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 13 (2002) pl. 18.

[40] On the clearance of the temple, cf. A.J. Mills, Deir el-Hagar, Ain Birbiyeh, Ain el-Gazzareen and El-Muzawwaqa, in: C.A. Hope and A.J. Mills (eds), *Dakhleh Oasis Project. Preliminary Reports on the 1992–1993 and 1993–1994 Field Seasons*, Dakhleh Oasis Project Monograph 8 (Oxford 1999) 25–27.

[41] Winlock, *Ed Dakhleh Oasis* pl. 24; Kaper, *Doorway Decoration Patterns* 102–103, fig. 2; id., *Temples and Gods* 48–49 fig. 26.

At Ain Birbiyeh, Isis was identified with the mother of the local god Amun-nakht. One inscription on the gateway from the time of Augustus reads 'Your mother Isis is your uraeus who has clothed your head with the fillet'. In another scene on the gateway (n° 15), Osiris is depicted followed by a goddess who bears the name Hathor, but whose titles betray her identity as Isis. It is said that 'she brings offerings to her brother', and she is 'the protection of Osiris in the nomes'. Isis and Hathor are often identified with each other, but it is rare that Hathor joins Osiris in this manner.[42]

In the Ain Birbiyeh sanctuary, Isis is included following Osiris in a scene with the local gods Amun-nakht, Hathor and Seth, the principal god of Dakhleh. The association of Osiris and Seth is unique to Dakhleh at this time, and it is also encountered at Mut el-Kharab in a text described below.

Evidence for the Cultic Veneration of Isis in Sources other than the Temple Decoration

The temples of the Dakhleh Oasis have proved to be particularly rich in archaeological finds relating to the cult of Isis in the Roman period. The excavations by C.A. Hope in the temple complex of Kellis, since 1991, have yielded many fragments of the original inventory of the temple, even though the building had been largely robbed of its stone and most of its contents. Among the fragments of relief decoration from the stone temple no certain depictions of Isis survive. However, the goddess features frequently among the remains of the original equipment of the temple. A small wooden panel (18.2 × 4.7 cm) was found that carries a painted portrait of the goddess in classical style (Figure 10).[43] It seems to be an example of a votive 'pagan icon', which depicts Isis wearing the *basileion*, consisting of cow's horns flanking a sun disc with a cobra inside, and two ears of corn at its base.[44] H. Whitehouse has dated this panel painting to the 2nd century AD.

---

[42] *LGG* V 76c knows of only two examples, both as part of the titles of Isis (in Dendera and Deir el-Shelwit). About the general interchangeability of Isis and Hathor in the ritual scenes, cf. H. Beinlich, *Götter & Gruppen in den Ritualszenen der ägyptischen Tempel der griechisch-römischen Zeit*, Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 8 (Dettelbach 2009) I, 7. By contrast, in the temples of Dendera and Edfu the two goddesses have distinct roles in the theology, according to the analysis in Cauville, *Dendara* II 341.

The temple also preserved one side of a small wooden naos shrine, decorated with multiple images in raised relief of Isis and Nephthys in separate scenes.[45] Probably this object was intended to house a statue of the goddess or a member of her immediate entourage.

In and around the stone temple fragments of several statues of Isis in stone or in composite materials were found and also several plaster busts and images.[46] These are invariably done in classical style and most of them depict the goddess with a veil over her hair.[47] The exact number of these plaster images has not been determined owing to the large number of fragments. Their identification as Isis is based on the corkscrew locks falling over her shoulders.[48] Most of the fragments belong to small-scale heads, but one fragmentary plaster sculpture depicting Isis *lactans* has also been found.[49] These sculptures were votive gifts to the temple and they were probably set up in the public area around the stone building, as we may suspect also for the painted panel of Isis. Comparable pieces of plaster sculpture from elsewhere in Egypt are rare. We may refer to a plaster statue of Isis found at

---

[43] H. Whitehouse, A Painted Panel of Isis, in: *Preliminary Reports on the 1992–1993 and 1993–1994 Field Seasons* 95–103.

[44] On pagan icons in Roman Egypt, cf. S. Walker (ed.), *Ancient Faces: Mummy Portraits from Roman Egypt*, 2nd edition (London 2000) 124–127; R. Sörries, *Das Malibu-Triptychon: Ein Totengedenkbild aus dem römischen Ägypten und verwandte Werke der spätantiken Tafelmalerei* (Dettelbach 2003).

[45] Hope, *Objects from the Temple of Tutu*, drawing on p. 826 fig. 9; photograph on p. 852 pl. 8.

[46] Ibid., 814f.

[47] C.A. Hope informs me that several of these plaster images clearly do not include a veil over the hair.

[48] According to Hope, there are also remains of heads wearing a *stephania*, but whose hair was not in corkscrew locks. For the moment it is not clear whether these should also count as images of Isis.

[49] Hope, *Brief Note* 38 pl. 4; id., *Objects from the Temple of Tutu* 821–822 fig. 7.2.

Tebtynis and now kept in Berkeley,[50] and a gypsum votive relief with an offering scene for Khnum and Hathor now in Hildesheim.[51]

Two plaster busts of Isis at the Kellis temple were life-size depictions of Isis-Demeter crowned with a *kalathos* decorated with a sun disc (Figure 11).[52] One such sculpture may well have belonged to a stone pedestal upon which a Greek dedicatory inscription had been inscribed, which was reconstructed and translated by K.A. Worp as follows: 'To Isis-Demeter, the greatest goddess, has dedicated (this statue), Aurelius Ophellianus ex-magistrate, (cult-)leader, together with his wife and children on account of gratitude, for the best'.[53] This inscription, which presumably dates to the third century AD, attests to the popularity of Isis-Demeter in the village at that time, and that Ophellianus acted as the leader (*prostates*) of her cult.

The syncretistic union Isis-Demeter was based on Isis' association with Renenutet (Thermuthis), a goddess particularly associated with agricultural produce.[54] The name of Demeter appears also in the name of a hamlet near Kellis *epoikion Pmountametra*, 'the hamlet of the Well of Demeter'.[55] A small stela depicting the serpent goddess Thermuthis, the date of which is uncertain, was found in another temple of Dakhleh that was perhaps dedicated to Osiris.[56]

A Demotic ostracon from the late Ptolemaic period (first half of the first century BC) found in the temple enclosure at Mut el-Kharab provides evidence for the inclusion of Osiris and Isis in the local cult of the capital of the oasis. In it, an anonymous corporation 'the scribes of Seth' requests of a certain Sethirdis son of Petemestus that a large quantity of wheat be given 'for him who offers before Seth, Osiris, Horus, Isis and the gods who rest with them' (translation G. Vittmann).[57] The close association of Seth and Osiris is unique to Dakhleh at this date, and is also found in a relief from the time of Galba at Ain Birbiyeh, mentioned above.

---

[50] Berkeley Inv. 6–20448; N. Thomas (ed.), *The American Discovery of Ancient Egypt* (Los Angeles 1996) nº 121.

[51] *Cleopatra's Egypt* nº 22.

[52] Hope, *Brief Note* 37–42 pl. 6; id., *Objects from the Temple of Tutu* 822–823 fig. 7.1; 847 pl. 3; on this iconography, cf. Herrmann (1999); on the goddess D.J. Thompson, Demeter in Graeco-Roman Egypt, in: *Egyptian Religion* I 699–707. Already Herodotus II, 59 identifies Demeter with Isis.

[53] K.A. Worp and C.A. Hope, Dedication Inscriptions from the Main Temple, in: *Preliminary Reports of the 1994–1995 to 1998–1999 Field Seasons* 324–325 (Pedestal 1). Hope, loc.cit. 327 points out that one of these pedestals preserves an impression of a foot, so that all of these pedestals may have supported life-size composite statues.

[54] J. Broekhuis, *De godin Renenwetet* (Assen 1971) 105–109.

[55] *P. Kellis* I, 41, 3, dd 310 CE; containing a Greek rendering of the demotic name tAmtr, Demeter; on which cf. E. Bresciani, *L'archivio demotico del tempio di Soknopaiu Nesos* I (Milan 1975) 16–17 nº 16.

[56] This unpublished limestone stela carries excavation nº 32/405–A2–1/5/1; its measurements are 7.5 × 4.8 cm. The temple near the village of Budkhulu may be ascribed to the cult of Osiris, because a mud sculpture of this god was found buried in its floor; cf. A.J. Mills, The Dakhleh Oasis Project: Report on the Third Season of Survey, September–December, 1980, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 11 (1981) 181–182 pl. 8.

We do not hear of a temple dedicated principally to Isis in Dakhleh; but a cult for the goddess was probably housed in every temple of the oasis. At Deir el-Hagar, in visitors' dipinti from the second century AD, a *pastophoros* of Isis named Psenamounis occurs, who must have been attached to one of the temples in that area, if not to Deir el-Hagar itself.[58]

The presence of the god Serapis in Dakhleh is of interest too, because Serapis and Isis were closely associated in Roman times. A plaster bust of Serapis was found during excavations by the Supreme Council of Antiquities in the northern half of the peristyle courtyard at Deir el-Hagar.[59] Similarly, evidence of a gilded stone bust of Serapis was found in the forecourt of the Kellis temple by the expedition of C.A. Hope.[60] There was also a votive foot associated with this god, and plaster fragments of perhaps several different Serapis-Ammon figures found in front of the same temple.[61] The name Sarapis was frequent in the local onomastics, and his image has been found in a domestic context of the fourth century in Kellis, as is mentioned further below.

In Kharga, the temple of the god Piyris in Ain el-Labakha has yielded a small bust of Isis in bronze in classical style, found in 'antechamber 12' together with other fragments of the temple's original inventory.[62]

---

[57] Ostracon 21–4 [7] from the excavations of C.A. Hope at Mut el-Kharab. I am most grateful to G. Vittmann for allowing me to cite his translation, which he presented at the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project at Lecce in September 2009.

[58] O.E. Kaper and K.A. Worp, Dipinti on the Temenos Wall at Deir el-Haggar (Dakhla Oasis), *BIFAO* 99 (Cairo 1999) 242 (n° 12); *SB* XXVI, 16593.12. On the pastophoroi in the Egyptian temples, cf. H.-B. Schönborn, *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter* (Meisenheim am Glan 1976).

[59] The sculpture was subsequently moved to the antiquities storeroom in Kharga (*non vidi*).

[60] Hope, *Objects from the Temple of Tutu* 815, 818 fig. 5.1.

[61] Ibid., 817–819.

[62] A. Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris à Ayn al-Labakha*, MIFAO 116 (Cairo 2000) 16, 45, 54, photo 83 (n° 3017). The piece measures 6.4 cm in height.

A dipinto at Gebel Teir Zone I (Greek graff. nº I.11b) mentions an *isieion* in Kharga, but we don't know where this was situated.[63] The only material evidence for the cult of Isis was found at Dush.[64]

Among the temple treasure found at Dush, the famous priestly crown depicts Serapis on the front with small busts of Isis added to the columns on either side of the god. Isis also appears twice in medallions on the back of the crown. She is once depicted wearing a veil and a sun disc between horns as crown, and once without a veil wearing the *basileion* and ears of corn.[65] On the votive golden plaques from this treasure, Isis consistently appears as an auxiliary in the cult of Serapis. Often, the two gods appear side by side.[66]

Together with the 'treasure of Serapis', in the same context but outside the pottery vessel that contained the golden items, was a statuette of Isis in gilded lead, 'surmontée d'une coiffure hathorique mobile' and wrapped in red linen, according to the description by M. Reddé.[67] The identification of this statuette as Isis cannot be certain because there is no inscription, but it is most likely.

In Bahariya, a pair of gold-foil earrings was found as part of a burial, which depict two identical busts of Isis in classical style wearing the *basileion*. They were found in the large catacomb nº 54 that was excavated in 1999 by Z. Hawass.[68] Elsewhere in the same oasis, a bronze statuette of a seated Isis in classical style was retrieved from the temple of Herakles.[69] In the ibis catacombs of Qarat al-Farargi, 'a faience statue of Isis suckling the infant Horus' was found by A. Fakhry,[70] but its date is likely to be pre-Roman.

---

[63] Wagner, *Les oasis* 232; 337; D. Devauchelle and G. Wagner, *Les graffites du Gebel Teir, Textes démotiques et grecs* (Cairo 1984) 17–18 nº I.11b, pl. XVII.

[64] Wagner, *Les oasis* 335.

[65] M. Reddé, *Le trésor. Inventaire des objets et essai d'interprétation*, Douch IV (Cairo 1992) 6–11.

[66] In the types Group A, Series I, II, III; Group B, Series I. Isis appears once with the bull alone in plaque Group A, Series VI *bis*.

[67] M. Reddé *et al.*, *Kysis. Fouilles de l'Ifao à Douch, Oasis de Kharga (1985–1990)*, Douch III (Cairo 2004) 141 note 41. A photograph of the statue appears in *BIFAO* 89 (1989) 305 fig. 13, but not in the monograph about the treasure Reddé, *Le trésor*. On p. 1 the statue is mentioned with its registration number (SAE 1079). Its excavation number was 89–125 and IFAO nº 2484, acc. to Dils, *Dusch* 203 note 85. Its height is 29 cm (id.) and it is currently displayed in the New Valley Museum in Kharga, away from the other items of the treasure.

[68] Hawass, *Valley of the Golden Mummies* 76, not identified.

[69] Ibid., 180.

[70] A. Fakhry, *The Oases of Egypt* II. *Bahriyah and Farafra Oases* (Cairo 1974) 97.

Evidence for the Veneration of Isis from Domestic Contexts

In 2005, excavations at the site of Ismant el-Kharab revealed the presence of a large house from the second century AD at the northern edge of the village. Even though the excavations have only exposed half of this mansion to date, the largest room of the house has already revealed the presence of painted images of Isis as part of the decoration (Figure 12). H. Whitehouse has described these as follows: 'The ceiling fragments show parts of a brightly-coloured geometric scheme, including lozenges forming 8–pointed stars, rectangles and octagons with golden-yellow busts of divinities (Isis and Serapis-Helios) on a green or red ground. The precise design remains to be worked out from the best-preserved pieces; although such a pattern would be typical of mosaic floors, it was doubtless intended here to evoke a coffered ceiling, the perspective effects of which are recalled in the outlines of the geometric shapes'.[71] Elsewhere on the floor of room 10, numerous fragments of plaster statuary were found, which are said to include several images of Isis.[72] In this house, Isis and Serapis were venerated instead of the local deities of Dakhleh Tutu, Seth or Amun-Re, which is in accordance with other classes of evidence from Roman Egypt, most notably the ubiquitous terracottas from domestic contexts that mainly depict Isis and Harpokrates.[73] Perhaps remarkably, no terracottas of Isis have been found in the excavated homes of Kellis, but this must be seen in the light of the limited number found over all. A terracotta bust of Serapis was found in House 4.[74]

---

[71] Whitehouse in: C.A. Hope and H. Whitehouse, A Painted Residence at Ismant el-Kharab (Kellis) in the Dakhleh Oasis, *JRA* 19 (2006) 312–328, p. 321; photos of the details of Isis and Serapis resp. on pl. 5a–b.

[72] Cf. Hope and Whitehouse, *Painted Residence* 316 and Bowen *et al.*, Brief Report on the 2007 Excavations at Ismant el-Kharab, *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 18 (2007) 34, 47 fig. 11. C.A. Hope (ibid., 34) mentions 'several representations of Isis' among this material, and the presence of an arm with a snake-bracelet and another with a cornucopia, but further reconstruction work on these pieces is needed.

[73] Dunand, *Religion populaire*.

[74] This terracotta was wrongly identified as Isis-Demeter in A. Stevens, Terracottas from Ismant el-Kharab, in: *Preliminary Reports of the 1994–1995 to 1998–1999 Field Seasons* 278–279. The examples of Isis busts in the terracottas generally show different folds in the garment, which may also include the Isis knot; cf. Fischer, *Griechisch-Römische Terrakotten aus Ägypten* n° 874. For Serapis busts in terracotta, which are generally more common, cf. ibid., n° 756, 757.

Close to Deir el-Hagar, at the cemetery El-Muzawwaqa, a curious object was found in the 1980s that is inscribed with a list of the local gods of Dakhleh (Figure 9). It is an *icosahedron*, a Greek type of die with twenty sides that may have been used as an oracular device according to M. Minas-Nerpel who published the object.[75] There are twenty names of gods and goddesses written in Demotic on its sides, among whom we find most of the gods depicted at Deir el-Hagar. Osiris, Isis, Nephthys and Horus are among them, as are the local divinities Thoth, Amun, Mut and Khonsu and some popular deities attested only by the local onomastics such as Shai and Bastet. From this object, it seems that Isis had been integrated into an Egyptian oracular practice that is not known from other parts of the country. By throwing the *icosahedron*, the name of one of twenty local deities could be chosen, for a purpose that is completely unknown. Even though the object was found in a cemetery, there is no reason to assume that it had a specific funerary purpose.

There are two coins depicting Isis found close to the stone temple at Kellis. Even though these images were, of course, minted in Alexandria, their presence in the temple is noticeable, as is the evidence for reuse on one of them. The images may have been kept in the temple for religious reasons rather than because of their monetary value.

1. A large coin from perhaps year 21 of Hadrian depicts on its reverse the busts of Serapis and Isis overlapping (jugate), facing right.[76]
2. The second coin is a billon drachma from year 12 of Antoninus Pius, with an image of Isis Pharia together with the lighthouse of Alexandria (Figure 13).[77] This particular coin has two drilled holes

---

[75] M. Minas-Nerpel, A Demotic Inscribed Icosahedron from Dakhleh Oasis, *JEA* 93 (2007) 137–148.

[76] G.E. Bowen in: C.A. Hope and O.E. Kaper with an appendix by G.E. Bowen, Excavations at Ismant el-Kharab—1992, *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 3 (1992) 47; C.A. Hope, O.E. Kaper, G.E. Bowen and S.F. Patten, Dakhleh Oasis Project: Ismant el-Kharab 1991–92, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 19 (1989) 17; Bowen did not know of other examples, but see now the Alexandrian coin of Hadrian in: *Iside* 196 nº IV.123, which depicts a jugate of Serapis-Helios and Isis, first published R. Martini, *Sylloge Nummorum Graecorum Italia, Milano, XIII, Aegyptus* II (Milano 1992) 973.

[77] Exc. nº D/1/190; G.E. Bowen in: C.A. Hope, Excavations in the settlement of Ismant el-Kharab in 1995–1999, in: *Preliminary Reports of the 1994–1995 to 1998–1999 Field Seasons* 206 pl. 25. This is type B1d in the catalogue in: L. Bricault, *Isis, Dame des flots* (Liège 2006) 63–64.

> near its edges on either side of the image of Isis, which suggests that the coin may have been reused in a piece of jewellery.[78] That this would have been done with an image of Isis Pharia is a remarkable detail in the Western Desert, but perhaps the reference to Alexandria was attractive to the inhabitants.[79] An identical coin was found in a tomb at Bahariya,[80] perhaps intended for the benefit of the deceased.

The onomastic evidence from the Great Oasis contains a diverse collection of names formed with Isis. I will here merely list the different names encountered, and their variant spellings, together with an indication of their find spot in either Dakhleh or Kharga. Names found at Bahariya have been included for completion's sake. Most of the names are listed in the onomasticon of the Great Oasis compiled by R.P. Salomons and K.A. Worp and can be found easily therein.[81] When the name was not included in that list, a reference to its publication has been included in the table.

The most popular name in the Roman period appears to have been *Psennêsis*, but none of the names is significantly more popular than the others. The more frequent names are found in Dakhleh and Kharga in equal measure, with no significant changes between the two parts of the Great Oasis. Nearly all names formed with Isis indicate that the child in question was considered a gift of the goddess. Apart from demonstrating the influence ascribed to Isis in the life of the individual, we may perhaps understand these names as an indication that Isis was seen to have specific powers over human fertility. The motherhood of

---

[78] This use for gemstones and coins depicting Isis with the sail is known from other examples; cf. L. Bricault, *Isis, Dame des flots* 125. I thank the editors of the present volume for this reference. The use of coinage in amuletic jewellery for children is attested by the mummy portrait from Hawara Cairo CG 33240, shown most clearly in: W. Seipel (ed.), *Bilder aus dem Wüstensand. Mumienportraits aus dem Ägyptischen Museum Kairo* (Wien 1998) nº 25, and discussed by Parlasca in: *Augenblicke* 242.

[79] The village of Kellis possessed some prestigious tombs of Alexandrian design; C.A. Hope and J. McKenzie, Interim Report on the West Tombs, in: *Preliminary Reports on the 1992–1993 and 1993–1994* 53–68. Glassware from Alexandria was also appreciated in the village; C.A. Hope and H.W. Whitehouse, The Gladiator Jug from Ismant el-Kharab, in: *The Oasis Papers* III 307.

[80] Hawass, *Valley of the Golden Mummies* 78 fig. nº 4.

[81] R.P. Salomons and K.A. Worp, Onomasticon Oasiticum: An Onomasticon of Personal Names found in Documentary Texts from the Theban Oasis in Graeco-Roman Times, 2nd edition 2009, at: http://media.leidenuniv.nl/legacy/onomas_final.pdf.

Table V

	Name	Place of attestation	Remarks
V.1	*Êsidoros*, Gift of Isis	Kysis	
V.2	*Thaêsis*, The one (fem.) belonging to Isis	Kellis; Trimithis; Bahariya	Wagner, *Les oasis* 234 n. 6 on the name at Bahariya
V.3	*Thinêsis*, . . . of Isis	Kysis	
V.4	*Isidôra*, Gift of Isis	Kellis; Trimithis; Kysis; Bahariya	Wagner, *Les oasis* 234 n. 7 on the name of a slave from Bahariya
V.5	*Isidôros*, Gift of Isis	Kellis; Deir el-Hagar; Kysis; Bahariya	Wagner, *Les oasis* 234 n. 8 on the name at Bahariya
V.6	*Iseidoros*, variant of last	Kysis	
V.7	*Isiôn*, The one of Isis (graecised version)	Kellis; Kysis; Bahariya	Wagner, *Les oasis* 234 n. 9 on the name at Bahariya
V.8	*Paêsis*, The one (masc.) belonging to Isis	El-Muzawwaqa	*SEG* XXXVIII 2687
V.9	*Patêsis / Petêsis*, The one (masc.) given by Isis	Kellis; Trimithis; Deir el-Hagar; Kysis; Bagawat	*SEG* LIII 1957 on the name at Deir el-Hagar
V.10	*Patês*, variant of last	Kysis; Mounêsis	Wagner, *Les oasis* 234 n. 13
V.11	*Piêse*, The one (masc.) belonging to Isis	Northern Kharga	In the name of a well in Kharga; Wagner, *Les oasis* 234 n. 5
V.12	*Psenthaêsis*, The son belonging to Isis	Kysis	
V.13	*Psenêsis*, The son of Isis	Trimithis; Kysis; Bagawat	
V.14	*Psennêsis*, variant of last	Kellis; Trimithis; Kysis; Waqfa; Northern Kharga; Gebel Teir	Wagner, *Les oasis* 234 on the name in the Wells of Hibis

Table V (*cont.*)

	Name	Place of attestation	Remarks
V.15	*Seremphis*, Isis is rejuvenation[82]	Northern Kharga	As a private name and the name of a well in Kharga: Wagner, *Les oasis* 234–235; 338
V.16	*Seremphios*, variant of last	Hibis	

Isis would have provided the mythological justification for her powers in this realm.

Conclusions

Egyptian cults were always tied to a specific location and their characteristics were adapted to local needs that could also develop over time. Even for the great national gods, such as Isis, local idiosyncrasies are to be expected.[83] F. Dunand has demonstrated in her contribution to the present volume how the cult of Isis did not differ from other cults in Egypt. However, the complexity of this goddess was such that it is inconceivable that the full spectrum of Isis was in evidence at every location. By drawing on the evidence from Dakhleh, it becomes clear that the local perceptions of the goddess were complex and multifacetted in accordance with the general range of aspects known from elsewhere, but that there were some local adaptations.

In all imagery found in the cemeteries of Dakhleh, Isis is shown following Osiris or she is seen to be greeting him, mourning over him or protecting him. The same close association with Osiris applies in the temples of the oasis, in which Isis is usually depicted following Osiris in the offering scenes, as is the case everywhere else in Egypt. The temple inscriptions also express Isis' relation to her son Horus, which is lacking from the tomb decoration. The identification of Isis with Sothis led to her identification with the goddess Satis and her association with Khnum-Re. In Dakhleh, the local perceptions of the water in relation to the Nile inundation brought the cult of the couple Khnum and Isis-Sothis also to the oasis.[84] According to the temple decoration at Kellis, their cult was situated in the easternmost part of Dakhleh.

---

[82] On this name, Quaegebeur, *Eseremphis* 67–75.

[83] Cf. Dunand and Zivie-Coche, *Hommes et dieux* 20–21; 307–311.

Isis received cultic veneration in many temples in the Great Oasis. In Kharga, the temple at Dush (Kysis) was primarily dedicated to Osiris and Isis. In addition, according to a graffito at Gebel Teir there was also an *isieion* in Kharga, a temple or a shrine specifically dedicated to Isis, the location of which is unknown.[85] As for Dakhleh, the temple reliefs both at Kellis and Deir el-Hagar suggest that a cult for Osiris and Isis was situated in this oasis, perhaps at the small mud brick temple close to the modern village of Budkhulu, in which a mud statue of Osiris was found buried underneath the temple floor.[86] A pastophoros priest of Isis is mentioned in a dipinto at Deir el-Hagar, who may have been employed there or at another temple in the vicinity.

The widespread veneration of Isis in Dakhleh may be observed in nearly every temple of the oasis. Evidence of her public popularity has appeared especially in the temples at Kellis, Ain Birbiyeh and Deir el-Hagar. The temples of Mut el-Kharab and Amheida are not sufficiently preserved to draw the same conclusion, but the excavations are not completed and such evidence may yet be found. Already an ostracon found at Mut attests to the inclusion of Isis in the local pantheon during the late Ptolemaic period. Even though Isis' cult was largely dependent on that of Osiris in Dakhleh, it is significant that she had partly transcended this traditional pattern. In selected scenes in the Kellis mammisi and on the pronaos decoration at Deir el-Hagar, Isis was joined to the local triads without reference to Osiris. It is especially at those two locations that the goddess had been recognized as more than a local goddess.

Outside the temples, the private names formed with Isis in Dakhleh and Kharga mainly during the later Roman period, again allow the veneration for Isis to be confirmed. There were no great quantities of names formed with the goddess' name, and other theophoric names, such as Horos or Psais, were more common during the late Roman period. However, the types of names employed with Isis have inspired the suggestion that the mother of Horus may have played a role in the realm of human procreation.

---

[84] Supra n. 30.

[85] As F. Dunand (in Dunand et Zivie-Coche, *Hommes et dieux* 310) observes, the term *isieion* could refer to a shrine with only a single priest or to a large temple.

[86] Supra n. 56.

The inhabitants of Dakhleh appear to have had a complex image of Isis in their heads. Apart from her presence in the cemeteries and in mortuary beliefs, as the wife of Osiris, people could find the goddess in their local temple, where votive statues to Isis were set up by cultic societies or by private individuals. In Kellis, the syncretistic form Isis-Demeter was prominently displayed in front of the temple of Tutu. These images provided a focus for prayer and private ritual acts, probably in every temple in the oasis. The common association of Isis with Thermuthis and Demeter made it possible to invoke the goddess in relation to the fertility of the fields, which must have been important in this agricultural community. At the same time, Isis was coupled with the national god Serapis, who was also in evidence in the temples. Statues of Serapis stood side by side with statues of Isis in the forecourts. This coupling must have added to the perception of Isis' national significance. The cult of Isis in Alexandria was well-known in the oasis, as is shown by the finds of coins depicting this form of the goddess being treated as amulets both in Kellis and in Bahariya.

In comparison with the other goddesses venerated in Dakhleh, Isis was clearly the most important and the most popular. This appears even in the formalized temple decoration at Kellis and Deir el-Hagar, in which Isis was added to the local triads even without Osiris. Moreover, the multiple votive images of Isis in the Kellis temple and in house decoration in that village have no parallel among the other great goddesses of Dakhleh, such as Mut, Nephthys, Neith or Hathor.

When compared to the information from other parts of Egypt, Isis of Roman Dakhleh shows only a slight reduction in scope. In sources from outside the oases, for instance, Isis was known for her wisdom and her abilities in healing and magic, but there is not much evidence for this from Dakhleh or Kharga, apart from a possible role in human fertility expressed in the personal names. This does not mean, of course, that this aspect was entirely absent, but it was certainly not a principal facet of Isis in Dakhleh.

The results of the present study demonstrate the importance of a synchronic and localised view of Isis for a single region at a time. In every province of Egypt the local religious landscape was different, and the great national gods such as Isis were given a prominent place amongst different constellations of local deities. Even in the remote province of the Great Oasis Isis displayed practically the full range of her features, but we see that in the temple of Dush a different emphasis was placed on aspects of the goddess than in the temples of Dakhleh. For instance, her role as mother of Horus was suppressed in Dush, for reasons we do not understand, whereas in Dakhleh this was an important part of Isis' character that was often referred to in the temples. In addition, in Dakhleh the agricultural aspects of Isis as Demeter were prominent, as also Isis-Sothis in relation to the water supply of the oasis, whereas these aspects were barely acknowledged in Kharga.

Therefore, the cult of the goddess Isis in its Egyptian setting should ideally be considered within its religious landscape rather than in a single context. In the Great Oasis a religious landscape may be defined narrowly as comprising the Dakhleh Oasis only, because abundant mutual references may be found in the decoration of its temples. The temples of Kharga formed another landscape, which was only marginally related to the one in Dakhleh. Only occasional references to the cults in Dush and Hibis may be found in the temples of Roman Dakhleh, and there are no references to the Dakhleh cults in the temples of Kharga of that period. The cult of Isis, when seen in a combined interpretation of the textual and iconographical material from the religious landscape in Dakhleh, was the most important shared element between the different temples. Isis may not have been the principal deity of the oasis, but she was the most universally worshipped goddess of the area.

MYTHOLOGIE GRECQUE OU MYSTÈRE D'ISIS-DÉMÉTER ?

Angelo Geissen

Dans la contribution suivante sont présentés quelques résultats de mes recherches récentes dans le domaine de la numismatique alexandrine, tout droit sorties de « l'atelier d'un numismate ». Ces réflexions provisoires s'appuient sur plusieurs motifs iconographiques insolites gravés au revers de monnaies issues de l'atelier provincial d'Alexandrie pendant le règne d'Antonin le Pieux, dont la signification n'a peut-être pas encore été entièrement reconnue. Une double interrogation soustendra les pages qui vont suivre :

> Le choix de ces motifs est-il dû à un événement historique particulier et, dans l'affirmative, ces représentations pourraient-elles éventuellement être interprétées à la lumière d'une *interpretatio aegyptiaca* en tant que reflet des mystères d'Isis-Déméter ?

La frappe de la monnaie alexandrine a atteint son apogée pendant le règne des empereurs adoptifs Trajan, Hadrien et Antonin le Pieux, à savoir *grosso modo* durant la première moitié du II$^{\text{ème}}$ siècle de notre ère, époque où les cultes isiaques sont bien établis dans l'ensemble du monde méditerranéen.[1] Ces empereurs ont régné longtemps, respectivement vingt, vingt-deux et vingt-quatre ans selon le calendrier égyptien. Leurs années de règnes figurent sur les pièces frappées en leurs noms à Alexandrie comme sur d'autres documents, p. ex. des papyrus documentaires et des inscriptions. La richesse iconographique des revers de certaines séries de drachmes en bronze frappées sous Antonin le Pieux (138–161 de n. è.) a depuis longtemps retenu l'intérêt des chercheurs, qu'il s'agisse entre autres des types zodiacaux ou des fameuses monnaies des nomes.[2] Mais je voudrais traiter ici plus spécifiquement de représentations se rapportant a priori directement à la mythologie grecque. Ces sujets ne sont connus que par de rares drachmes en bronze de l'empereur et ne font pas partie de la gamme des types choisis par ses successeurs.[3] Pour autant, ce sont des thèmes mythologiques relativement répandus dans l'imagerie antique, que l'on rencontre sur bien d'autres monuments archéologiques.[4] Il s'agit des pièces à types figuratifs qui ont été étudiées déjà par Joseph Vogt, Joseph Grafton Milne et, en dernier lieu, Hans Voegtli, qui a rassemblé et commenté la plupart de ces exemplaires.[5]

---

[1] Cf. les introductions dans : *BMC*, *J.G. Milne, Catalogue of Alexandrian Coins, University of Oxford, Ashmolean Museum* (Oxford 1933) (with Supplement of C.M. Kraay, London 1971), K. Emmett, *Alexandrian Coins* (Lodi, Wisconsin 2001), et toujours, en général, J. Vogt, *Die alexandrinischen Münzen. Grundlegung einer alexandrinischen Kaisergeschichte* I–II (Stuttgart 1924). Pour la documentation numismatique, cf. les collections/publications suivantes : *BMC*, Dattari, Dattari et A. Savio (éd.), *Numi Augg. Alexandrini, Catalogo della collezione Dattari* (Trieste 2007), Milne (Oxford) ; A. Geissen, *Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften V (Opladen 1974–1983) 5 vols. (= Köln) ; *CNA* XIII ; Emmett.

L'avers, qui présente le portrait d'Antonin le Pieux accompagné d'une légende, le plus souvent ΑΥΤ Κ Τ ΑΙΛ ΑΔΡ ΑΝΤΩΝΕΙΝΟC CEB, ne nous retiendra pas ici. Ce sont les revers de ces « pictorial coin types » comme les appelle Milne et leurs dates d'émission qui vont fixer notre attention. Les sujets conservés et datés d'années différentes peuvent être répartis en deux groupes (A et B).

Le Groupe A se compose de monnaies portant des images d'Héraclès en situation : les douze travaux canoniques, bien sûr, mais aussi, pour compléter la série, la lutte contre Antaios, la visite chez le centaure Pholos et la libération de Prométhée.

---

[2] Cf. L. Lehr, Beschreibung und Bedeutung der zwölf Tierkreiszeichen auf den Grossbronzen von Alexandria unter der Regierung des Antoninus Pius, dans : *Helvetische Münzenzeitung* (Hilterfingen 1971) 3–16*;* H.G. Gundel, *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum*, Kulturgeschichte der antiken Welt 54 (Mainz 1992) surtout 279 n° 254, fig. 277. A. Geissen, The Nome Coins of Roman Egypt, dans : C. Howgego, V. Heuchert, A. Burnett (eds.), *Coinage and Identity in the Roman Provinces, Seventeenth Oxford Symposium on Coinage and Monetary History, 19.–22. September 2002* (Oxford 2005; Paperback 2007) 167–170; id., Altes und Neues. Bemerkungen zu den Gau-Prägungen aus dem römischen Alexandria, dans : *XIII Congreso Internacional de Numismática, Madrid 2003, Actas* I (Madrid 2005) 843–847 ; A. Geissen und M. Weber, Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen I–X , *ZPE* 144 (2003)–164 (2008).

[3] Sauf de rares exceptions, p. ex. Trajan/Rapt de Perséphone, *BMC* 407 pl. II ; Geta Caesar/Antaios, *BMC* 1479 pl. VI.

[4] Pour des parallèles iconographiques aux types monétaires traités, voir les articles correspondants dans le *LIMC*.

[5] Vogt, *Münzen* I 123–125 ; J.G. Milne, Pictorial Coin-types at the Roman Mint of Alexandria, *JEA* 29 (1943) 63–66 ; id., Pictorial Coin-types at the Roman Mint of Alexandria : A Supplement, *JEA* 36 (1950) 83–85 ; id., Pictorial Coin-types at the Roman Mint of Alexandria : A Second Supplement, *JEA* 37 (1951) 100–102 et J.W. Curtis, Pictorial Coin-types at the Roman Mint of Alexandria : A Third Supplement, *JEA* 41 (1955) 119–120 ; H. Voegtli, *Bilder der Heldenepen in der kaiserzeitlichen griechischen Münzprägung* (Aesch 1977).

Pour la représentation des Travaux d'Héraclès on trouve les images suivantes :[6]

Type	Description	Années de règne					Figure n°
		4	5	6	10	24	
Le lion de Némée	H. debout étranglant le lion qui lui saute au cou ; la massue se trouve sur le côté.	X	X	X	X		1
L'hydre de Lerne	H. abattant l'hydre à corps de femme et aux jambes de serpent.	X	X	X	X		2
La biche de Cérynie	H., à droite, saisissant par la ramure un cerf sur lequel il pose le genou ; à gauche, sa massue.	X			X		4
Le sanglier d'Erymanthe	H. marchant à droite et portant sur ses épaules le sanglier d'Érymanthe ; à ses pieds, Eurysthée effrayé, caché dans un tonneau, les bras levés au ciel.	X	X		X		3
Les écuries d'Augias	H. nu, la peau du lion sur le dos, s'approchant d'un rocher duquel s'échappent les eaux d'une fontaine (à tête humaine) ; au pied du rocher, un vase auquel est attaché une double *harpa.*		X	X	X		12
Les oiseaux du lac Stymphale	H. nu, debout à droite, la peau du lion et un carquois sur le dos, tirant à l'arc sur les oiseaux de Stymphale.	X	X	X	X		5
Le taureau crétois	H. domptant le taureau de Crète.	X	X	X	X		6
Les juments de Diomède	H. marchant à gauche, la main droite armée de sa massue, et saisissant de la gauche la crinière d'un cheval ; à terre, le corps de Diomède et un autre cheval expirant.		X	X	X		7

---

[6] Cf. R. Bräuer, Die Heraklestaten auf antiken Münzen, *Zeitschrift für Numismatik* 28 (1910) 35–112 Taf. II–V ; Voegtli, *Bilder* 12–58 pl. 12 ; Classical Numismatic Auctions, Ltd. (Quarryville, Beverly Hills), Classical Coins Public Auction Sale XIII (December 4, 1990 in New York City) (Collection Kerry K. Wetterstrom) 44–52 n° 187–216 ; Emmett, *Coins* 74B.

Table (*cont.*)

Type	Description	Années de règne					Figure n°
		4	5	6	10	24	
La ceinture d'Hippolyte	H., nu, à droite, tenant la peau du lion et la massue avec la main droite, saisissant de la gauche la ceinture d'Hippolyte qui est renversée sur le dos de son cheval allongé par terre.		X	X	X		8
Le troupeau de Géryon	H. marchant à gauche, la peau du lion sur le dos et la massue sur l'épaule gauche, saisissant de la droite par une corne un bœuf devant un autre courant á gauche; à terre, Eurytion.	X	X		X		9
Les pommes des Hespérides[7]	H. nu, la peau du lion et la massue sur l'épaule gauche, cueillant de la main droite les pommes des Hespérides sur un arbre autour duquel est le serpent Ladon.		X	X	X		11
Cerbère aux Enfers	H. marchant, tenant de la main gauche sa massue sur l'épaule et, de la droite, extirpant d'une caverne Cerbère qui est attaché avec une corde.		X	X	X		10
La lutte contre Antaios	H. debout, étouffant Antée qu'il soulève de terre.		X	X		X	13
Le centaure Pholos[8]	H. assis sous une vigne sur un rocher (?) sur lequel est étendue la peau du lion; de sa main gauche, il tient une lyre, sa main droite prend le bras de Pholos qui s'amène; à droite, une grande cruche dans laquelle un serviteur puise du vin.			X		X	14
La libération de Prométhée[9]	À droite, Prométhée se trouve attaché au rocher dans la position du crucifié, sa jambe droite est repliée. Dans l'air s'approche l'aigle, ses griffes avancées. De la gauche s'avance H. portant l'arc tendu, prêt à tirer.					X	15

---

[7] On ajoutera Héraclès debout, tenant les pommes des Hespérides dans sa main droite (an 5 = Geissen, *Alexandrinischer Kaisermünzen* 1394).

[8] Cet épisode appartenait selon d'autres traditions du cycle au Dodékathlos, cf. Diodore IV, 12, 3; Apollodore, *Bibl.* II, 5, 4.

[9] Un seul exemplaire connu; bien que très usée, la pièce présente une scène aisément identifiable.

Les différents Travaux d'Héraclès apparaissent donc sous la forme de motifs singuliers, lors d'années différentes, à commencer par quelques scènes en l'an 4 (*i.e.* 140/1 de n. è.), puis quelques scènes encore en l'an 5 (141/2) et en l'an 6 (142/3). Ce n'est qu'en l'an 10 (146/7) qu'on met enfin en scène la série complète du cycle canonique (sans Antaios et Pholos). S'ensuit une longue lacune jusqu'en l'an 24, le dernier de l'empereur (160/7 mars 161), durant lequel on émet seulement, à nouveau, Antaios et Pholos, et, en plus, l'épisode de Prométhée.

Le Groupe B réunit d'autres motifs mythologiques singuliers : Achille et Chiron ; Apollon et Marsyas ; Bellérophon contre la Chimère ; Lycurgue entre les vignes ; Orphée parmi les animaux ; le Jugement de Pâris ; Persée libérant Andromède ; enfin, le rapt de Perséphone.

Type	Description	Années de règne					Figure n°
		5	7	8	18	24	
Achille et Chiron	Le centaure, debout vers la droite, la tête tournée en arrière, tenant un casque sur sa gauche ; de la main droite, il mène Achille, debout à côté de lui, tenant un javelot de la main droite et un bouclier de la main gauche.	X					16
Apollon et Marsyas	Apollon, assis sur un rocher, joue de la lyre ; à ses pieds, un Scythe à genou qui aiguise un couteau avec une pierre ; à droite, Marsyas accroché à un arbre, tourné vers Apollon.			X			17
Bellérophon et la Chimère	Bellérophon, à cheval sur Pégase volant vers la droite, tient une lance/épieu à la main droite ; au-dessous de lui, la Chimère vers la droite, tournant la tête en arrière.	X					18
Lycurgue dans les vignes	Lycurgue se déchaîne dans les vignes avec une hache (avec variantes).			X	X		19–20
Orphée	Orphée, assis parmi les animaux, joue de la lyre.	X					21
Le Jugement de Pâris	Debout sur des rochers, côte à côte, de droite à gauche : Athéna, Héra, Aphrodite vers laquelle vole Eros ; devant elles, en bas Hermès, tenant le caducée, amène Pâris.	X	X				22

Table (*cont.*)

Type	Description	Années de règne					Figure n°
		5	7	8	18	24	
Persée et Andromède	Persée, coiffé d'un bonnet phrygien et tenant la *harpa*, aide Andromède à descendre du rocher ; au-dessous, à leurs pieds, le monstre (*ketos*) abattu.					X	23
Le rapt de Perséphone	Hadès, dans un quadrige, allant à droite, sa main droite agrippant Perséphone qui semble tomber en arrière ; au-dessus, Éros ; sous les chevaux, un *kalathos* tombé ; sur la droite, on devine l'entrée des Enfers.	X					24

En étudiant encore une fois les dates, nous constatons que presque tous les sujets de ce groupe ont été émis en l'an 5 (141/2). Seul le « Jugement de Pâris » a été émis de nouveau en l'an 7 (143/4). Apollon et Marsyas n'apparaissent qu'en l'an 8 (144/5). Seul Lycurgue semble réapparaître en l'an 18 (154/5). Il faut attendre encore la dernière année, l'an 24 (160/7 mars 161), pour trouver une autre scène remarquable : la libération d'Andromède par Persée.

Peut-on percevoir une raison pour la frappe de ces monnaies ? Les savants ont donné des réponses différentes, que nous ne discuterons pas en détail ici.[10] Nous prendrons plutôt un autre chemin en nous limitant à un aspect qui n'a pas été examiné suffisamment jusqu'à présent. Rappelons-nous qu'un numismate décrit d'abord les pièces de monnaie en tant qu'objets singuliers, mais qu'il faut ensuite étudier l'émission entière dans sa totalité pour pouvoir les interpréter et les replacer dans un contexte d'une manière globale. Il est donc nécessaire d'élargir l'horizon de notre étude en nous demandant si, dans le cas présent, il ne faut pas chercher un « message » caché dans le programme monétaire d'Antonin le Pieux, et poser la question suivante : le choix de ces sujets mythologiques a-t-il pu être causé par un événement historique particulier ? Pour répondre à cette question, le meilleur moyen est sans doute de se demander quels événements importants ont pu coïncider avec les années d'émission de ces types ?

---

[10] Voir n. 5 ci-dessus.

Il faut donc chercher d'autres frappes éminentes datant des années mentionnées ci-dessus dans les deux groupes A et B, c'est-à-dire examiner le reste de la production des années « mythologiques ». Il en résulte :

> En l'an 4 (140/1, début de l'émission des scènes du Dodékathlos), l'épouse de l'empereur, Faustine l'Aînée, est représentée pour la première fois de son vivant sur le revers d'une drachme en bronze (fig. 25).[11]
>
> L'année suivante, en l'an 5 (141/2), elle apparaît déjà en tant que défunte sur le revers de tétradrachmes comme ΦΑΥϹΤΙΝΑ ΘΕΑ : d'abord sans voile (fig. 26), puis avec un voile.[12] C'est justement pendant cette année 5 que l'on constate le début d'une émission « dynastique » des tétradrachmes, prévue pour présenter les membres de la famille impériale au public. C'est à ce moment-là que Marc Aurèle César est aussi représenté pour la première fois au revers de tétradrachmes, et ainsi chaque année jusqu'en l'an 8 (144/5).
>
> Il est intéressant de trouver un coin daté de l'an 7 (142/3, reprise du Jugement de Pâris de l'an 5), sur lequel le portrait de l'empereur s'orne d'une couronne d'épis (fig. 27) : L'empereur est alors figuré comme *frugifer.*[13]
>
> Au printemps de l'an 8 (144/5, Apollon et Marsyas, Lycurgue), on assiste au mariage de Marc Aurèle César avec la fille de l'empereur, Faustine la Jeune.[14] Si, dans les années suivantes, Marc Aurèle César disparaît des revers des tétradrachmes de l'empereur lui-même, on lui consacre désormais ses propres drachmes en bronze avec son portrait à l'avers, et ce depuis son mariage.
>
> L'an 10 (146/7, série complète du Dodékathlos), est celui des *Decennalia* dans le calendrier égyptien.

---

[11] G. Dattari, *Monete imperiali greche. Numi Augg. Alexandrini* I–II (Il Cairo 1901) n° 2094 pl. III = Dattari et Savio, *Numi* 105.

[12] À la différence de la vaste frappe romaine de DIVA FAVSTINA (cf. *RIC* III ; P.L. Strack, *Untersuchungen zur römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts* III. *Die Reichsprägung zur Zeit des Antoninus Pius* [Stuttgart 1937]), on ne continue pas la série alexandrine en l'honneur de l'impératrice consacrée ; apparemment, la mort de l'impératrice a été la cause de la fin des émissions monétaires avec son portrait, à peine après avoir commencé. Il faut attendre l'an 22 (158/9) et l'occasion des *Vicennalia* d'Antonin le Pieux pour trouver des pièces semblables, cf. A. Geissen, Faustina Thea. Bemerkungen zum dynastischen Prägeprogramm des Antoninus Pius in Alexandria, dans : H.-C. Noeske und H. Schubert (éds), *Die Münze. Bild-Botschaft-Bedeutung, Festschrift für Maria R.-Alföldi* (Frankfurt am Main 1991) 195–202 (mit Tafel 39).

[13] Peut-être à mettre en rapport avec les mystères éleusiniens ?

[14] Notons en passant que cet évènement est apparemment l'occasion de frapper les types exceptionnels avec des représentations du zodiaque et les monnaies de nomes, cf. *ΑΙΩΝ-Aeternitas*. Welche numismatischen Zeugnisse reflektieren die Vollendung der Sothis-Periode unter Antoninus Piu ? in : *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, OLA 194 (Leuven 2010) 211–217.

> Pour l'an 18 (154/5, Lycurgue), nous ne trouvons pas d'évènement dynastique particulièrement marquant.[15]
>
> Enfin, au cours de l'année 24 (160/jusqu'au 7 mars 161, réapparition d'Antaios et de Pholos et apparition des scènes de la libération d'Andromède et de Prométhée), après l'annonce de la mort de l'empereur, on arrête les frappes à son effigie à Alexandrie.

Il apparaît clairement que les sujets mythologiques correspondent précisément aux moments où des évènements particuliers touchent la famille impériale et sont suffisamment importants pour laisser également leur empreinte sur les frappes des types dynastiques. En tenant compte de la compétence générale reconnue des fonctionnaires alexandrins par rapport au choix des images et aux sujets pour la frappe des monnaies (voir par exemple pour les monnaies des nomes), cette coïncidence chronologique ne peut pas être attribuée au simple hasard ou être le seul résultat de l'humeur d'un graveur de coins.

Voyons maintenant si nous pouvons trouver les raisons qui ont amené au choix et à la combinaison de ces images, et notamment s'il y a une *interpretatio aegyptiaca*.

Jusqu'à présent nous n'avons pas mis l'accent sur le fait que toutes ces images sont présentées dans un style purement hellénisé, dont les modèles plausibles sont bien connus; ainsi on s'est référé p. ex. aux statues de Lysippe comme modèles pour les Travaux d'Héraclès, tandis que d'autres sujets semblent avoir leurs origines dans des tableaux ou des reliefs connus. Certes, il est très improbable que les originaux furent les modèles à partir desquels les graveurs alexandrins ont directement fabriqué les coins. Ils ont probablement utilisé ces « manuels de modèles » (*Musterbücher, Handbücher*) que l'on consultait aussi pour la reproduction d'autres œuvres d'art.

De quelle façon peut-on intégrer ces types de monnaies dites « hellénisées » dans le contexte alexandrino-égyptien du II^ème^ siècle ? À cette fin, nous nous référerons à nouveau aux remarquables et singulières images avec Persée et Andromède ou Héraclès et Prométhée (fig. 28), qui ne sont attestées que pour la dernière année de l'empereur.[16] Elles forment une unité, non seulement sur le plan chronologique, mais aussi et surtout par rapport au(x) sujet(s) : elles (re)présentent le moment de la libération. C'est au hasard de la tradition littéraire que nous devons un parallèle important qui nous aide à élucider la question. Dans son roman sur *Leucippé et Cleitophon*, l'auteur Achille Tatius, qui écrit à l'époque même d'Antonin le Pieux, décrit minutieusement un diptyque sur lequel le sauvetage d'Andromède est lié à la libération de Prométhée.[17] On localise ce tableau dans l'opisthodome du temple de Zeus *Kasios* tout près de Pelusion.[18] Achille Tatius donne lui-même les raisons extérieures qui ont mené à la liaison des deux histoires : Andromède et Prométhée sont tous les deux attachés, tous les deux à un rocher, et tous les deux sont représentés avec un animal qui les torture ; les sauveurs sont dans les deux cas des Grecs (*Argives*). Nous ne rappelons ici que brièvement la conviction exprimée par Reinhold Merkelbach que presque tous les romans antiques peuvent être interprétés de deux manières : d'abord en tant que roman d'amour avec un « happy-end », et puis en tant que textes codés de mystères, dont le sens caché ne se révèle qu'aux initiés.[19] C'est dans ce genre littéraire que ces derniers pouvaient retrouver d'une manière symbolique les actes d'initiation qu'ils connaissaient de leur culte.

---

[15] Voir le matériel rassemblé par V. Rondot, Le dieu à la bipenne, c'est Lycurgue, *RdE* 52 (2001) 219–236 avec Planches 29–35; K. Parlasca, Der Tod des mythischen Lykurgos. Zu einer Miniaturgruppe vom Mons Claudianus, *CdÉ* 83 (2008) 318– 327.

[16] Cf. A. Geissen, Mythos und Münze. Das Motiv der Erlösung auf zwei Grossbronzen des Antoninus Pius aus Alexandria, dans: T. Hackens et R. Weiller (éds.), *Actes du 9ème Congrès International de Numismatique, Berne, Septembre 1979*, Vol. I (Louvain-La-Neuve, Luxembourg 1982) 393–397 pl. 48–50.

Vu sous cet angle, Achille Tatius a écrit un roman sur les mystères d'Isis. Avec cette toile de fond, il devient évident que sa description du diptyque cache un sens mystique : vu de l'extérieur, il relate un acte de libération mais, d'une manière symbolique, celui-ci signifie la délivrance de l'initié de sa vie précédente étant donné qu'il se laisse lui-même initier à des mystères. Nous oserons donc interpréter les représentations figurées sur les monnaies datant des dernières années d'Antonin le Pieux d'une manière analogue. Ne devraient-elles pas être comprises de la même façon comme un indice des mystères ? Dans ce cas-là, elles se référeraient d'une manière concrète aux mystères éleusiniens puisque la statue de Zeus *Kasios* porte une grenade dans la main, attribut de Perséphone caractérisant la fertilité et l'immortalité. Achille Tatius commente ce fait en disant que le sens est secret : τῆς δὲ ῥοιᾶς ὁ λόγος μυστικός. Présumer que l'on ait choisi par pur hasard le sujet de la délivrance pour les monnaies justement pendant l'année du décès de l'empereur, semble peu raisonnable.[20]

---

[17] III, 6 ff. (Vilborg).

[18] Cf. P.Chuvin et J.Yoyotte, Documents relatifs au culte pélusien de Zeus Casios, *Rev.Arch.* (1986) 41–63 et id., Le Zeus Casios de Péluse à Tivoli, *BIFAO* 88 (1988) 165–180 ; Merkelbach, *Isis regina* 371 ; A. Geissen et M. Weber, Nomenprägungen X, *ZPE* 164 (2008) 283–291 (Die Stadt Pelusion).

[19] R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (München und Berlin 1962) ; id., *Isis regina* 335–339.

Si l'on peut comprendre ces sujets de la dernière année d'Antonin le Pieux comme un indice symbolique des mystères, on va se demander si on ne peut pas découvrir ce sens caché en ce qui concerne les autres sujets mythologiques. Pour cela, retournons au début de notre itinéraire :

En l'an 4 (140/1), nous voyons pour la première fois l'impératrice ainsi que les premières images d'Héraclès, tandis que l'année suivante, en l'an 5 (141/2), elle apparaît déjà en tant que défunte accompagnée à nouveau d'Héraclès et d'images singulières. La nouvelle de sa mort, intervenue avant le 24 octobre 140, semble être parvenue à Alexandrie avant la fin de l'an 4 (140/1) : le buste de Déméter portant une torche sur son épaule est à interpréter comme une image de la déesse des Enfers qui, dans notre contexte, fait certainement référence à la mort de l'impératrice (fig. 29). Cet évènement interrompt brutalement la frappe des monnaies à l'effigie de Faustine telles qu'on les avait envisagées au sein du programme de frappe dynastique. Le coin portant la légende originale ΦΑΥϹΤΙΝΑ ϹΕΒ pour l'an 5 (141/2) était déjà prêt et l'on devait l'adapter maintenant au nouvel état des choses. C'est ainsi que ϹΕΒ a été transformé en ΘΕΑ (fig. 26). À Rome, on consacre alors à DIVA FAVSTINA une vaste série commémorative dont le choix des types rend évident que l'on comparait l'impératrice, entre autres, à Cérès-Déméter :[21] il est bien connu qu'on regardait les impératrices à Alexandrie de la même manière comme l'épiphanie de Déméter, c'est-à-dire à Isis-Déméter. L'idée de concevoir Faustine comme l'incarnation de l'Isis-Déméter alexandrine et éleusinienne ainsi que sa mort subite peuvent avoir offert par la même occasion à l'administration du *Praefectus Aegypti* la possibilité de représenter l'idée de l'immortalité sur les monnaies par un choix d'images mythologiques. Le fait qu'Héraclès, depuis Hérodote, est aussi bien connu comme « égyptien »,[22] et qu'il est en étroite relation avec les « dieux du cercle isiaque », qu'il était même initié aux mystères éleusiniens, a été exposé récemment d'une manière extensive par Gisèle Clerc.[23] Les peines du héros et son apothéose à la fin de ses Travaux, c'est-à-dire à la fin de sa vie, servaient, auprès des adeptes des mystères, de modèle pour l'initiation qui aboutissait à l'immortalité.

---

[20] Cf. Geissen, *Mythos* 393–397 pl. 48–50. On ne peut que spéculer sur la raison de savoir si ces représentations se réfèrent à un pressentiment de la mort de l'empereur comme il semble aussi se manifester sur les deniers romains SALVS AVG(usti) et SALUTI AVG(usti) de l'an 160 (*RIC* III 63 n° 304/305 ; Strack, *Antoninus Pius* 162) ou si, d'une manière plus courageuse et en rendant compte de la durée nécessaire pour transmettre le message de Rome à Alexandrie, il faut prendre en considération la réalité d'une frappe posthume : les derniers tétradrachmes sont émis l'an 23 (159/160) et on y trouve le buste d'Antonin avec, entre autres, la couronne radiée (voir p. ex. Geissen, *Alexandrinischer Kaisermünzen* 1838). Pour l'interprétation du roman, cf. Merkelbach, *Isis regina* 364–395, surtout 371–372 § 626 (Doppelbild : Andromeda und Prometheus).

[21] Strack, *Antoninus Pius* 105–107.

Outre Achille Tatius, on peut citer Apulée et ses *Métamorphoses*, ouvrage dans lequel sont mentionnés quelques Travaux du héros, Bellérophon, Orphée—lequel, rappelons-le, est réputé avoir transmis les mystères de l'Égypte en Grèce—,[24] Perséphone ou la représentation scénique du Jugement de Pâris qui sert à préparer l'apparition d'Isis au livre XI.[25] En impliquant finalement d'autres groupes de monuments archéologiques dans notre recherche, on constate que parmi la foule des motifs transmis jusqu'à nos jours, seuls ont été choisis pour la frappe monétaire ceux qui semblent avoir un rapport funéraire. Tous les sujets mythologiques dont il est question dans ce contexte apparaissent également p. ex. sur des sarcophages, le rapt de Perséphone aussi sur des peintures dans des tombeaux, p. ex.—ce qui est très révélateur dans notre contexte—dans la nécropole de Kom el-Chougafa. C'est là qu'on voit dans le soi-disant tombeau de Perséphone (dans le hall de Caracalla) un double registre qu'on date au temps de Trajan.

Le registre supérieur montre la momification de la personne défunte par Anubis dans le style typiquement égyptien, celui d'en bas montre la représentation du rapt de Perséphone dans un style hellénisé. Ce sujet a été étudié en dernier lieu par Marjorie Venit, qui a classé le style de la peinture comme « Hellenizing naturalism » (voir l'illustration fig. 1 ci-dessus).[26] Il est évident qu'on relate ici parallèlement le mythe de la mort et de la résurrection, c'est-à-dire le thème général de « l'immortalité » des mystères, dans un style qu'on a nommé « style bilingue ».[27]

---

[22] Hérodote II, 43–44, cf. A.B. Lloyd, *Herodotus, Book II, Commentary 1–98*, EPRO 43 (Leiden 1976) 201–214; II, 145–146, cf. id., *Herodotus, Book II, Commentary 99–182*, EPRO 43 (Leiden 1988) 112–114.

[23] G. Clerc, Dieux du cercle isiaque, dans: *Études isiaques* 97–137, surtout 132–135.

[24] Cf. Diodore I, 96–97.

[25] *Méta.* X, 30–43; Merkelbach, *Isis regina* 416–450.

[26] Venit, *Alexandria* 146; cf. sa contribution dans ce volume. Illustration en couleur dans: McKenzie, *Architecture* 199 fig. 344.

[27] Guimier-Sorbets/Seif el-Din, *Tombes* 355–410; id., *Peintures* 129–136.

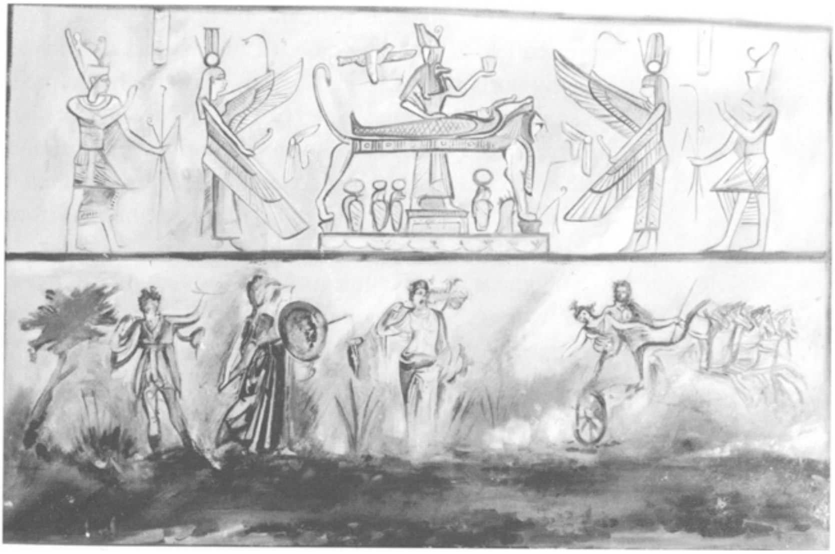


Fig. 1: Tombeau de Perséphone (d'après Venit, *Alexandria* Fig. 126)

Le moment est venu d'arrêter nos réflexions et d'ajouter deux autres types monétaires à notre étude, types qui n'ont pas encore été suffisamment pris en considération. Ces deux types, de même que la plupart des sujets mythologiques grecs, n'ont été mis en circulation qu'en l'an 5 (141/2) et n'ont pas été repris dans les années suivantes ; ils représentent des motifs agraires : ce sont les images du Laboureur (fig. 30) et du Moissonneur (fig. 31).[28] Évidemment, ces deux sujets « agraires » n'ont pas un rapport immédiat avec les types hellénistiques de la mythologie grecque traités ci-dessus.[29] Déjà Campbell Bonner avait reconnu que le moissonneur apparaissait aussi sur des « magical amulets » qui servaient à détourner la maladie de la 'goutte sciatique'.[30] Pour montrer son origine égyptienne, il a allégué la peinture murale connue dans le tombeau du Sennedjem et de son épouse Ji-neferti à Deir el–Medineh, qui date d'environ 1250 av. n. è. (fig. 32).[31] On y aperçoit le moissonneur dans une des scènes qui jouent un rôle important dans le cadre de la représentation des Champs des roseaux ou des Champs-Élysées (égyptien *sẖtjꜣrw*).[32] Jan Assman décrit cet Élysée localisé dans l'au-delà comme un lieu,

---

[28] Vogt, *Münzen* I 115 : « nicht als Sternbilder, sondern als Jahreszeiten zu verstehen », avec la bibliographie antérieure, n. 606.

[29] Cf. le commentaire de R. St. Poole, *BMC* LVII–LVIII (The Ploughman and the Reaper) : « Neither Greek nor Egyptian mythology seems to offer an explanation of them ».

[30] Bonner, *Studies* 71–77 n° 1115–125 (Plate V, VI). Sur ces amulettes apparaissent aussi Héraklès (avec le lion) et Persée en tant que détourneurs du mal (ἀλεξίκακοι). Cf. aussi S. Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum* (London 2001) 265–268 n° 425–429, pl. 63–64, et en dernier lieu E. Zwierlein-Diehl, *Antike Gemmen und ihr Nachleben* (Berlin, New York 2007) 458–462 (XVII. Magische Amulette) fig. 796 (Schnitter) ; fig. 799 (Herakles und Löwe).

> an dem die Seligen Toten sich ewigen Glücks, Friedens und ewiger Fülle erfreuen…es ist nicht leicht, dorthin zu gelangen, und auf keinen Fall bekommen Lebende es je zu Gesicht. Das Binsengefilde ist ein Ort der Fülle. Das Getreide steht dort unglaublich hoch, und der Tote bekommt ein Grundstück, das er selbst bebaut und von dessen Erträgen er in der Ewigkeit ein sorgloses Leben führen kann…es gilt den Ägyptern doch als ein Ort der Sehnsucht, und das Paradiesische, Über– und Gegenweltliche daran liegt nicht nur in der Fülle und Unvergänglichkeit der Nahrung, die es spendet, sondern auch in der Unsterblichkeit, die allein schon sein Anblick vermittelt. Wer es sieht, wird zu einem Gott, heißt es in den Texten.[33]

Outre le moissonneur, on reconnaît aussi dans une autre scène l'image du laboureur. On sait que l'illustration des Champs-Élysées est finalement aussi employée en tant que vignettes dans des papyrus mythologiques de l'époque tardive où l'on évoque la scène correspondant au chapitre 110 du *Livre des Morts* (fig. 2 dans le texte ci-dessus).[34] Évidemment, cette illustration n'apparaît que dans le milieu funéraire.

---

[31] Tombeau TT 1 à Thèbes-Ouest: Bonner, *Studies* 75, pl. XII, 2; cf. p. ex. S. Hodel-Hoenes, *Leben und Tod im Alten Ägypten. Thebanische Privatgräber des Neuen Reiches* (Darmstadt 1991) 210–225; J. Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (München 2001) 318 (fig. 47); illustration en couleur dans: J. Baines et J. Málek, *Bildatlas der Weltkulturen, Ägypten* (München 1980, Augsburg 1998) 190; en dernier lieu dans: J. Assmann und A. Kucharek, *Ägyptische Religion. Totenliteratur* (Frankfurt am Main und Leipzig 2008) fig. 17 (après p. 800).

[32] Cf. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952) 161–162 s.v. Earu-Gefilde; J. Leclant, s.v. Earu-Gefilde, *LÄ* I 1156–1160.

[33] Assmann, *Tod und Jenseits* 317, suite à la mention d'un texte égyptien inédit qui nous apprend que « es in der Nähe von Memphis ein Gelände mit Wasserflächen und Gärten gab, das den ägyptischen Namen *sẖtjꜣrw* trug, das Binsengefilde ». Il emploie l'expression d'origine grecque « Elysium » comme équivalent de la notion égyptienne *sẖtjꜣrw* et la définit plus tard à nouveau comme un lieu de la « Unsterblichkeit, an dem nicht die Toten tot sind, sondern die vom Tode erlösten Unsterblichen ihr ewiges Leben führen » (p. 504); cf. aussi le « Namenregister » (p. 619) s.v. Elysium.

[34] Détail du Papyrus A de Her-Uben (Cairo nº 133), tiré de A. Piankoff et N. Rambova, *Mythological Papyri* II, Bollingen Series XL, 3 (New York 1957) pl. 1; Description et traductions ibid., Vol. I (Texts) 71–74; cf. l'illustration en couleur dans: K. Lambelet et P.P. Riesterer, *Das Ägyptische Museum Kairo* (München 1975). Le papyrus date de la 21ᵉ dynastie (env. 1069—env. 945 av. n.è.). Cf. J.S. Gesellensetter,

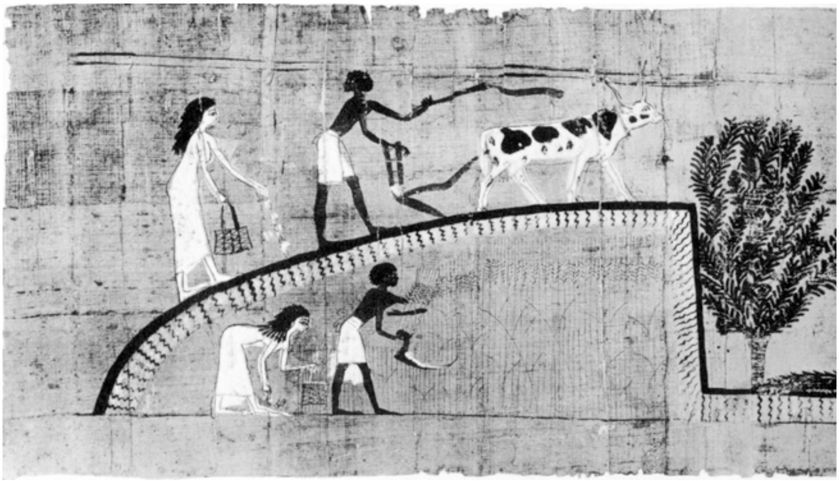


Fig. 2: Pap. Her-Uben (A) (d'après Piankoff et Rambova, *Mythological Papyri* II, Plate 1 [détail])

Ainsi, il est évident que les deux types de monnaie «agraires» sont à interpréter sur le fond de la tradition égyptienne du langage figuré et qu'ils doivent être considérés comme une unité inséparable bien que frappés séparément:[35] c'est de cette manière que l'idée de l'aspiration à l'immortalité est exprimée et transmise. En ce qui concerne les types mythologiques frappés dans le style hellénistique en l'an 5, nous venons de constater déjà qu'ils sont utilisés en particulier dans les monuments funéraires. En faisant pendant à la version égyptienne, ils mettent la version hellénisée de cette idée sous nos yeux. En d'autres termes: l'idée de l'immortalité telle qu'elle est propagée dans la littérature funéraire («Totenliteratur») et dans les rites est présentée «en ligne à double voie» dans la frappe monétaire, d'une part par des images hellénistiques et de l'autre par des images égyptiennes. Ce parallélisme dans la représentation peut sans doute aussi être constaté lorsqu'on regarde les deux pièces de la dernière année 24 illustrant les

---

Das Sechet-Iaru. Untersuchungen zur Vignette des Kapitels 110 im Ägyptischen Totenbuch (PhD-Diss. Würzburg 1997).

[35] Il va sans dire que pour des raisons techniques la représentation sur la monnaie est toujours restreinte à l'un des deux aspects tandis que dans la peinture et dans la littérature, les deux versions peuvent, bien sûr, apparaître simultanément.

motifs de la libération de Prométhée et d'Andromède. C'est Héraclès qui symbolise l'aspect grec tandis que Persée est perçu comme son pendant égyptien.[36]

Ce style bilingue, trouvé dans la peinture murale de la nécropole de Kom el-Shougafa, permet aux Grecs d'Égypte ainsi qu'aux Égyptiens hellénisés de continuer à se servir de leurs styles traditionnels pour exprimer leurs idées religieuses respectives. Au fur et à mesure, nous avons découvert aussi une iconographie de « double voie » sur les monnaies au temps d'Antonin, appliqué par analogie à la propagation d'idées communes d'immortalité, même si elle est dominée par des images d'origine hellénistique. C'est Michel Malaise qui a décrit exactement en dernier lieu cette « coexistence des images »[37] dans un contexte similaire au nôtre de la manière suivante :

> En d'autres termes, une même divinité pouvait donner lieu à divers noms et types iconographiques, et, inversement, un théonyme ou une même image était susceptible de lectures différentes, en fonction de la culture du fidèle. C'est dans ce monde multiculturel que des déités grecques ont emprunté des traits égyptiens et que des divinités égyptiennes ont pu recevoir des noms, des vêtements et des attributs helléniques.[38]

Nous en venons donc à la conclusion que l'administration de la monnaie d'Alexandrie, sous la direction du *Praefectus Aegypti*, émit probablement à l'occasion du décès de Faustine l'Aînée des types de pièces monétaires qui transmettaient également l'idée de l'immortalité promise par les mystères d'Isis-Déméter. On réagit à un courant religieux important de l'époque comme réalité sociale d'un monde multiculturel qui jouit de la bienveillance des dirigeants du pays et, au bout du compte, de l'empereur.

Par conséquent, il n'est pas osé d'affirmer qu'un Grec d'Égypte aussi bien qu'un Égyptien hellénisé était en mesure de déchiffrer, derrière ces images hellénisées, des réalités égyptiennes au moment où il tenait ces monnaies à la main.[39]

---

[36] Cf. Wild, *Water* 78–85 ; Merkelbach, *Isis regina* 238–239 § 427.

[37] Selon l'expression de Françoise Dunand, *Syncrétisme* 105.

[38] Malaise, *Terminologie* (Chap. 8 : Polymorphie et polysémie, 193–199) citation 195.

[39] Je remercie très chaleureusement le triumvirat constitué par Laurent Bricault, Miguel John Versluys et Richard Veymiers, organisateurs du Colloque en l'honneur de Michel Malaise, de m'avoir offert l'occasion de présenter ces quelques réflexions sur le monnayage d'Alexandrie, et surtout Laurent Bricault pour son infatigable stimulation et son appui amical. Il n'est pas exclu que l'on puisse attribuer aux études isiaques quelques résultats supplémentaires de la recherche numismatique en cours.

LES ISIAQUES ET LA PETITE PLASTIQUE DANS L'ÉGYPTE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE

Pascale Ballet et Geneviève Galliano

En hommage à notre éminent collègue, pionnier dans la discipline, qui s'est intéressé, parmi tant de sujets, aux isiaques de terre cuite, nous souhaiterions lui dédier quelques pages de réflexion sur la petite plastique, l'un des médiums privilégiés des thèmes isiaques en Égypte et parmi les plus riches.

La nature même des matériaux utilisés, terre cuite, faïence, bronze—chaque type de support correspondant d'ailleurs à des normes iconographiques spécifiques—entraîne d'autres questions telles que le statut de ces images dans la religion populaire, la place qu'elles occupent dans les pratiques cultuelles et le rapport qu'elles entretiennent avec les représentations « officielles » des sanctuaires. La petite plastique appliquée aux thèmes isiaques renvoie également à leur impact dans la société et à leur mode de production.

En préambule, nous tenterons de dresser un tableau général des protagonistes divins du cercle isiaque à la lumière de la petite plastique, essentiellement de terre cuite, permettant de dégager leur fréquence respective. Dans une seconde partie, une contribution originale portera sur l'iconographie d'un Harpocrate de Coptos, illustrant le rapport étroit pouvant exister entre l'imagerie de terre cuite et les cultes officiels.

Présentation synthétique de la petite plastique isiaque

En Égypte, plus systématiquement que dans le monde grec, la représentation des divinités est un fait prédominant de la petite plastique d'époque gréco-romaine, et plus particulièrement la coroplathie.[1] Dieux et déesses de terre cuite abondent sur l'ensemble du territoire égyptien, du littoral méditerranéen au sud du pays.

---

[1] On renverra d'emblée le lecteur à l'imposant corpus du *LIMC*, mais il ne sera pas fait expressément référence, dans les pages qui vont suivre, aux notices du *Lexikon* dédiées aux principales divinités isiaques.

Les sujets « profanes » en revanche, il convient de le rappeler, tels les femmes drapées et les enfants, ne sont guère représentés dans l'ensemble des sites de la *chôra*, à l'exception d'Alexandrie.[2] Ici, ces femmes et ces enfants de terre cuite pourraient représenter une forme de continuité, à l'époque hellénistique, avec les offrandes privées que figuraient les *kouroi*, les *korai* et les péplophores dans les sanctuaires grecs, sans exclure le fait qu'ils peuvent aussi prendre place dans l'habitat ; l'hypothèse d'une utilisation exclusivement funéraire semble pourtant l'emporter, du moins à Alexandrie.[3] Signalons toutefois la découverte récente, en dehors du territoire alexandrin, de quelques femmes drapées et enfants—parfois cavaliers—à Tell el-Herr,[4] Bouto,[5] Athribis[6] et Tebtynis.[7]

Cette différenciation portant sur la répartition des thèmes—« profanes » d'un côté, religieux de l'autre—opposerait-elle deux modes ou deux champs de « représentations », correspondant à des mondes culturels distincts ? La question mérite sans doute d'être posée, mais l'on connaît les limites des médiums iconographiques et/ou morphologiques dans le dépistage des identités ethno-culturelles.

Sarapis

Paradoxalement, la tête de file de la famille isiaque, Sarapis, semble peu représentée dans la petite plastique, si l'on fait exception d'Alexandrie.[8] Dans la province égyptienne, seule Coptos déroge à la règle, les artisans de la terre cuite ayant accordé une relative importance au dieu.[9] En outre, la variété des types paraît limitée dans l'imagerie de terre cuite. Le dieu assis trônant, Cerbère à ses côtés, reste le plus fréquent,[10] tandis qu'au sein des Sarapis debout, les coroplathes semblent retenir le type du dieu au grand collier floral représenté par quelques exemplaires,[11] dont la répartition géographique concerne un territoire assez vaste en Égypte (Alexandrie, Herakléopolis Magna, Fayoum, Coptos). Une image plus singulière met en scène le dieu à corps serpentiforme, le Sarapis agathodémon.[12]

---

[2] D. Kassab Tezgör, *Tanagréennes d'Alexandrie. Figurines de terre cuite hellénistiques des nécropoles orientales. Musée gréco-romain d'Alexandrie*, Études alexandrines 13 (Le Caire 2007).

[3] Ibid., 358–359, évoquant un rite de passage. Selon P. Pelletier-Hornby, Les pratiques funéraires, dans : *La Gloire d'Alexandrie* 262, « elles seraient alors le reflet des processions et des célébrations qui accompagnaient le défunt dans sa tombe ».

[4] P. Ballet, Les terres cuites hellénistiques et romaines, dans : D. Valbelle (dir.), *Tell el-Herr. Les niveaux hellénistiques et du Haut-Empire* (Paris 2007) 245–249.

[5] Deux fragments de femme drapée ont été découverts en 2007 et 2008 lors des fouilles menées par l'Université de Poitiers sur le site de Bouto, avec l'appui du Ministère des Affaires étrangères et européennes (inédits).

[6] Szymańska, *Terres cuites d'Athribis* cat. 213, 215–216, en ce qui concerne les fragments de femmes drapées du corpus que l'on peut associer par exemple à la tête à côtes de melon cat. 193, et ibid., 67–74, pour une présentation générale des types grecs à Athribis.

[7] Un fragment de femme drapée inv. 7901-51 (inédit), fouilles conjointes de l'Institut de Papyrologie de Milan et de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire.

[8] E. Breccia, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria, Monuments de l'Égypte gréco-romaine* II, 1 (Bergame 1930) 53–54, n° 244–248 pl. XXII. Sur la prééminence du type alexandrin de Sarapis trônant, voir les remarques de Dunand, *Religion populaire* 87–88.

On le rencontre plus rarement sous forme de buste, à la fois en terre cuite[13] et en faïence.[14] Pour figurer le dieu, on préfère le calcaire et le marbre, et, parmi les supports de petite taille, les anses de lampes où le dieu prend place sous forme de buste.[15]

Isis

Les images d'Isis, plus nombreuses, évoquent avant tout la fertilité et la fécondité. Isis-Thermouthis à queue de serpent[16] ou représentée sous des versions plus canoniques de femme debout, tenant le sistre et l'uraeus,[17] semble bien répandue dans la province, en particulier au Fayoum, en écho aux images de culte, statuaire et stèles.[18]

---

[9] À Coptos, seules les têtes du dieu sont conservées ; il est donc difficile de se prononcer sur la posture du dieu, trônant ou debout, cf. P. Ballet, Les terres cuites romaines de Coptos. Du musée à l'atelier, *Bulletin des Musées et des Monuments Lyonnais* 4 (1999) 9–10 et la contribution ci-jointe de G. Galliano.

[10] Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* 30 nº 7 pl. 1 ; Dunand, *Religion populaire* nº 342–345 (dont 2 terres cuites provenant du Fayoum) ; F. Dunand, *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte, Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes* (Paris 1990) nº 21, 60 ; un fragment a été récemment découvert à Bouto, Inv. 506/1–4, secteur P5, campagne 2007 (inédit).

[11] V. Tran tam Tinh, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis de bout et étude iconographique*, EPRO 94 (Leyde 1983) fig. 127, 132–137.

[12] G. Nachtergael, Terres cuites inédites des maisons K et H d'Héracléopolis Magna (fouilles de William M. Flinders Petrie), dans : *Miscel.lània Papirològica Ramon Roca-Puig en el seu vuitantè aniversari*, Fundacio Salvador Vives Casajuana (Barcelone 1987) nº 6, 234–236, fig. 8.

[13] Dunand, *Religion populaire* nº 349–350, 268–269, pl. CXIX.

[14] M.-D. Nenna, La petite plastique en faïence du Musée gréco-romain d'Alexandrie, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 118 (1994) 297, 299, fig. 4a–b. D'après cette collection, c'est le seul type de représentation connu de Sérapis.

[15] Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* nº 8–11, 30–31, pl. 1 ; Breccia, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie* II, 1 54 nº 250–254, pl. XXI, XXIII, XXXVI, XLI ; Dunand, *Religion populaire* nº 346 (trônant), nº 352–359, 267, 269–271, pl. CXVI, CXX–CXXII.

[16] Dunand, *Religion populaire* nº 24–31, 173–176, pl. XVII–XXI.

L'Isis assise allaitant l'enfant Horus-Harpocrate—souvent qualifiée d'Isis *lactans*, même si cette dénomination latinisée ne semble pas appropriée pour l'Égypte, n'est pas si fréquente dans l'imagerie de terre cuite. Le type d'Isis assise à l'égyptienne, selon une tradition qui remonterait à la XXV^e^ dynastie,[19] bien attestée dans la petite plastique de bronze et de faïence à la Basse Époque, ne semble pas connaître de prolongement aux époques hellénistique et romaine—du moins en l'absence de contextes archéologiques. Néanmoins, il existe une version hellénisée de la déesse allaitant, assise sur un trône à l'imposant dossier, connue sous un type quasi unique, qui reproduirait l'image cultuelle de l'Isis honorée en son sanctuaire alexandrin.[20] L'Isis *lactans* émergeant d'un calice floral, en revanche, semble majoritairement attestée dans un type de support très particulier, les anses de lampes[21], et très rarement dans les terres cuites et les bronzes.

Isis assise sur la corbeille,[22] tenant des instruments de culte ou allaitant, reste une version originale et sans doute propre à l'Égypte, avant tout véhiculée par le répertoire de terre cuite—aucun exemplaire de bronze ou de faïence n'est attesté—et qui, si elle emprunte peut-être son siège au mythe de Déméter et à la ciste mystique, reste bien locale et ne connaît pas de diffusion en dehors du pays.

La plus populaire, mais aussi la plus complexe des représentations d'Isis, semble être la combinaison de la déesse égyptienne et d'Aphrodite, appelée communément « Isis-Aphrodite ». Il s'agit de la représentation d'une femme nue, le corps souvent modelé selon les canons de la plastique grecque, les bras le long du corps, les mains sur les cuisses ; le visage encadré de boucles libyques est coiffé d'un grand *calathos* surmontant une couronne florale, et qui accentue son caractère sexuel et nourricier.[23] Témoignant d'une véritable symbiose des formes et des styles égyptien et grec, cette « Isis-Aphrodite » prolonge le prototype de la femme dans un univers qui recourt à cette image depuis la fin de l'Ancien Empire. On peut se risquer, comme d'autres, à formuler quelques réserves quant à cette identification : faut-il y voir une image divine, celle d'Isis ou d'Isis-Aphrodite ? Ne s'agit-il pas tout simplement d'une offrande,[24] à l'instar des « poupées » votives de Gebel Zeit, consacrées à Hathor maîtresse de la galène, à la Deuxième Période Intermédiaire ?[25] Certes, dans le cas des figurines d'époque gréco-romaine, la présence du disque solaire encadré de cornes de vache figuré sur le *calathos* renvoie à Isis.

---

[17] Ibid., n° 32–35, 176–177, pl. XXII.

[18] *Iside* II. 52, II. 53, 77–78 (Medinet Madi/Narmouthis) ; il convient également de rappeler la découverte et la fouille de la chapelle d'Isis-Thermouthis à Tebtynis, C. Gallazzi et G. Hadji-Minaglou, *Tebtynis* I. *La reprise des fouilles et le quartier de la chapelle d'Isis-Thermouthis*, IFAO (Le Caire 2000) 43–64.

[19] A. Forgeau, Le dieu Harpocrate, quel nom, quel champ d'action ?, *BSFÉ* 153 (2002) 18–19, qui fait remonter « l'invention du type statuaire » à Chépénoupet II. Le thème de la mère allaitant un enfant (ou Isis et son enfant ?) est néanmoins connu dès le Moyen Empire, par un bronze du musée Égyptien de Berlin ; cf. *Iside* II. 5, 47.

[20] Sur une présentation générale du type, Tran tam Tinh, *Isis Lactans* 21–22 ; parmi les terres cuites illustrant ce type, cf. Inv. E 3882, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, Nachtergael, *Panthéon* n° 9, 11–12 ; Inv. AF 6847, musée du Louvre, DAE, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte. Musée du Louvre, Département des Antiquités égyptiennes* (Paris 1990) n° 371.

[21] Tran tam Tinh, *Isis Lactans* A 31–A 70.

[22] P. Ballet, Isis assise sur la corbeille, au sistre, au pot rond et au miroir. Essai d'interprétation, dans : *Études isiaques* 21–32.

De même, pourquoi souscrire à la reconnaissance d'Aphrodite ? Les Aphrodite d'Égypte correspondent souvent à des types bien précis : celui de l'Anadyomène debout, clairement identifiée sous cette forme et assimilée à Hathor dans le temple de Dendera (?),[26] ou accroupie,[27] et plus rarement des variantes de l'Aphrodite de Cnide, souvent qualifiée d'« Aphrodite pudique ».[28] Il est vrai qu'il existe de véritables Isis-Aphrodite debout, à l'instar d'un petit bronze du musée de Tanta,[29] provenant de Sa el-Haggar/Saïs, montrant la déesse, déhanchée, coiffée d'une large couronne dotée de l'emblème isiaque, les bras fléchis, les mains devant tenir des attributs, aujourd'hui disparus. L'attitude est toutefois bien différente de celle des « Isis-Aphrodite » en terre cuite, dont les bras sont plaqués contre le corps, ce qui affaiblit l'hypothèse d'un éventuel rapprochement.

---

[23] Cf. notamment S. Besques, *Catalogue raisonné des figurines et des reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains* IV/2. *Époques hellénistique et romaine. Cyrénaïque, Égypte ptolémaïque et romaine, Afrique du Nord et Proche-Orient, Musée du Louvre (Département des Antiquités grecques, étrusques et romaines)* (Paris 1992) 99–101 pl. 59–61.

[24] Opinion également défendue par E. Bayer-Niemeier, *Liebieghaus, Museum Alter Plastik, Frankfurt am Main. Griechisch-römische Terrakotten* (Melsungen 1988) 43, à propos des n° 244–248, à l'inverse de Dunand, *Religion populaire* 106 et Nachtergael, *Panthéon* 13–14, qui penchent l'un et l'autre pour une Isis ou une Isis-Aphrodite.

[25] Pour Bailey, *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt* 22–24, les images en terre cuite de femmes nues, parées ou non du *calathos*, sont des Hathor.

[26] Musée Gréco-Romain, inv. 23169, E. Breccia, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria, Monuments de l'Égypte gréco-romaine*, II, 2 (Bergame 1934) n° 9, 16 sq., pl. II, 3 ; *La Gloire d'Alexandrie* 249 n° 194 (notice J.-Y. Empereur) ; cf. également Bayer-Niemeier, *Liebieghaus, Museum Alter Plastik* n° 353–357, pl. 63–64, provenant du Fayoum.

[27] La déesse porte une main à la poitrine, l'autre vers le sexe, Inv. AM 1676, Besques, *Catalogue raisonné* D 4486, 99, pl. 59 a ; Inv. 3869, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, Nachtergael, *Panthéon* n° 27, 21.

[28] Inv. 8039, anc. Königlichen Museen zu Berlin, Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* n° 177, 123, pl. 18 ; Inv. E 1203, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, Nachtergael, *Panthéon* n° 26, 21. On connaît un marbre de l'époque impériale avancée, provenant d'Antinoopolis, de la déesse esquissant un geste de la main pour cacher son sexe, L. Del Francia Barocas (éd), *Antinoe cent'anni dopo. Catalogo*

Harpocrate

Le dieu fils de la triade alexandrine, Harpocrate, est indéniablement le plus souvent représenté. En position de force, du moins dans le champ de la terre cuite, il s'impose donc comme le parangon de la petite plastique isiaque en Égypte. Ainsi, est-il largement figuré dans la terre cuite gréco-romaine, et ce, de manière polymorphe, renvoyant à la tradition des cultes des dieux enfants dans l'Égypte du premier millénaire avant notre ère.

Rappelons donc une constante maintes fois soulignée : la multiplicité des identités enfantines qui se profile ou se cache derrière celui que l'on qualifie trop schématiquement Harpocrate.[30] On mettra en évidence quelques aspects du dieu enfant, la variété de ses épiphanies ne pouvant être intégralement prise en compte dans le présent hommage.

La tradition égyptienne de l'enfant Horus, trônant de manière hiératique, bien attestée dans la plastique de pierre à la Basse Époque,[31] sans doute destinée à des sanctuaires, et sous des versions plus réduites en bronze.[32] Or, à l'époque ptolémaïque, ce type connaît une faible adaptation dans la statuaire de terre cuite, à quelques exceptions près. Un Harpocrate de Tebtynis assis sur un trône[33] en constitue une version

---

della mostra Firenze Palazzo Medici Riccardi 10 luglio—1º novembre 1998 (Florence 1998) nº 36, 65–66.

[29] *La Gloire d'Alexandrie* nº 118, 169 (notice de M.-F. Boussac et M. Seif el Din).

[30] Sur la problématique des dieux enfants, Forgeau, *Le dieu Harpocrate* 6–23.

[31] Horus l'enfant assis sur un trône, en quartzite, Louvre N 4132, E. Delange, *Egitto faraônico, terra dos deuses, 27 de setembro a 7 de abril de 2002*, Museu de Arte de Sao Paulo/Assis Chateaubriand (Sao Paulo/Paris 2001) nº 15.

[32] G. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren*, Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung VI (Berlin 1956) pl. 18–22.

[33] P. Ballet, Terres cuites Gréco-Égyptiennes du musée d'Alexandrie, dans : N. Bonacasa (ed.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano : i centenario del Museo Greco-Romano, Alessandria, 23–27 novembre 1992. Atti del II Congresso Internazionale Italo-Egiziano (*Roma 1995) 261 pl. XXVIII, 4. Sur les types apparentés, Dunand, *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte* nº 220–224.

légèrement hellénisée par la rondeur de ses formes mais l'attitude ressortit à la tradition égyptienne. Les commandes répondent au besoin de recourir, dans le cas d'Horus l'enfant/Harpocrate, aux images traditionnelles du culte « pharaonique ».

Le rappel des traditions pharaoniques s'exprime également sous la forme d'une variante, telle que les représentent des dieux-enfants à coiffure *hemhem*.[34] Au Fayoum, et plus particulièrement à Tebtynis, parmi les terres cuites des dieux enfants, prend place un dieu enfant coiffé du némès et de la couronne *hemhem*, qui me semblait être plutôt un Harsomtous (Somtous l'Enfant) qu'un Harpocrate.[35] Or, dans la publication récente du temple de Soknebtynis de Tebtynis, V. Rondot[36] identifie le dieu enfant figurant dans le vestibule du sanctuaire, coiffé du némès et sans doute de la couronne *hemhem*, dieu protégé par la déesse cobra, lovée autour d'un arbre, comme un Harpocrate (*Hor pa hered*). Théologiquement, il ne peut s'agir que d'Horus l'enfant/Harpocrate, élevé dans les marais de Chemmis, sur lequel veille, traditionnellement, la déesse de Bouto. Par ailleurs, on sait, grâce aux papyrus grecs, « qu'Isis et Harpocrate, aux côtés de Sarapis, figurent, à partir du Ier siècle, parmi les dieux principaux du sanctuaire, mentionnés avant les *theoi sunnaoi* ».[37]

Cette identification réactive le dossier des interactions pouvant exister entre les images de culte et les figurines de terre cuite. Au sein du répertoire coroplathique de Tebtynis, il existe, à côté d'autres images d'Harpocrate, porteur de la corne d'abondance, du pot, cavalier, quelques représentations de divinités enfants coiffées du *némès* et/ou de la couronne *hemhem*, que l'on peut, à juste titre, mettre en relation avec le dieu jeune représenté dans le vestibule du temple de Soknebtynis.

En milieu grec, l'image référentielle du fils de la triade isiaque est celle du dieu debout, porteur de la corne d'abondance, l'image de culte alexandrine par excellence, et qui représente la version hellénisée d'Horus l'enfant.[38]

---

[34] P. Chuvin et J. Yoyotte, Documents relatifs au culte pélusien de Zeus Casios, *Rev. Arch.* (1986) 45–48.

[35] Ballet, *Terres cuites Gréco-Égyptiennes du musée d'Alexandrie* 262.

[36] Rondot, *Tebtynis* II 115 fig. 42, 118, 120 fig. 43 (scène A2).

[37] Ibid., 33–35.

[38] P. Ballet, Terres cuites d'Alexandrie et de la Chôra. Essai d'étude comparative de quelques ateliers. Thèmes et techniques, dans : *Commerce et artisanat* 217–243, 223–225 ; J. Fischer, Harpokrates und das Füllhorn, dans : *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit*, OLA 128 (2003) 147–163, sur les fondements grecs de la corne et ses racines éleusiniennes, entre autres.

Sous cette forme, il est surtout représenté dans la plastique en terre cuite, et moins fréquent dans les bronzes d'Égypte,[39] tandis qu'en Occident, dans la diffusion du dieu, la proportion s'inverse, le type à la corne d'abondance ayant été adapté de manière privilégiée notamment par les bronziers, mais pas exclusivement.[40]

La version impériale de l'adolescent déhanché, porteur de la corne d'abondance, aux côtés duquel se dressait un faucon, est illustrée par la statue de culte du dieu prenant place dans le sanctuaire de Ras el-Soda, un marbre que l'on date généralement du règne d'Hadrien.[41] Il reproduit très vraisemblablement un type hellénistique que l'histoire du culte d'Harpocrate en milieu alexandrin permet de faire remonter au III^e^ s. av. J.-C., et pouvant coïncider avec l'aménagement du sanctuaire d'Harpocrate dans le Sarapieion, sous Ptolémée IV Philopator.[42] C'est à ce très probable prototype cultuel que l'on pouvait imaginer de marbre, qu'il faut rattacher les milliers d'Harpocrate de terre cuite, représentés debout tenant la corne d'abondance.

À l'instar de la plupart des types iconographiques du dieu enfant, il est relativement rare dans d'autres matériaux tels que le plâtre et la faïence. La petite statuaire de plâtre en fournit quelques versions.[43] On en connaît également quelques adaptations en faïence, telle une statuette du musée gréco-romain du dieu debout, déhanché.[44]

Le type de l'Harpocrate à la corne d'abondance a connu une certaine transgression, lorsque le pot se substitue à la corne, ainsi que le figure une statuette en faïence du musée du Louvre,[45] bien que l'attitude générale se réfère au type générique alexandrin, une substitution d'attribut pouvant suggérer l'équivalence thématique existant entre la corne et le pot, mais qui n'est pas spécifique d'ailleurs aux seules statuettes de faïence. On ne s'attardera pas sur les très nombreuses terres cuites de l'Harpocrate au pot, l'un des thèmes privilégiés de la coroplathie gréco-égyptienne, cher à Michel Malaise qui en a livré des analyses éclairantes.[46] À sa suite, rappelons qu'Harpocrate au pot, « le dispensateur de la bouillie nourricière des petits Égyptiens »,[47] « si fréquent dans l'iconographie sortie des ateliers égyptiens des coroplathes, est exceptionnel en dehors du monde des terres cuites. Il s'enracine donc profondément dans le territoire égyptien ».[48]

---

[39] Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren* 115 n° 7559, pl. 16 f.

[40] L. Armand, *Les représentations d'Harpocrate en Occident à l'époque romaine. Essai de recherche sur les prototypes*, mémoire de DEA, dir. P. Ballet (Rennes 1997) spécialement 27–32. La notice du *LIMC* consacrée à Harpokrates est particulièrement éclairante sur la prépondérance du dieu à la corne d'abondance en Méditerranée occidentale et ses marges.

[41] A. Adriani, *Annuaire du Musée Gréco-Romain 1935–1939* (1940) 140 sq. pl. I (texte), pl. LVI–LVII ; Naerebout, *The temple at Ras el-Soda* 506–554.

[42] P. Ballet, Cultes et croyances, dans : *La Gloire d'Alexandrie* 248.

[43] D. Kassab Tezgör, Les figurines de plâtre du Musée Gréco-romain d'Alexandrie, dans : *Commerce et artisanat* 357–358 fig. 4–5, inv. 25131, provenant de la nécropole d'Ezbet Makhlouf.

[44] Nenna, *Petite plastique en faïence* 295 pl. I, 1–2, la corne d'abondance n'étant pas très distincte.

[45] Inv. AF 6729, A. Caubet et G. Pierrat-Bonnefois (dir.), *Faïences de l'Antiquité. De l'Égypte à l'Iran* (Milan 2005) 187–188 fig. 505.

Assez paradoxalement, c'est un type d'Harpocrate assis au pot, portant parfois un canard, au modelé peu soigné et de facture grossière,[49] qui a retenu l'attention des producteurs de faïence, en particulier dans la province égyptienne. Cette exclusivité thématique et technique pourrait souligner le fait que les ateliers fonctionnent selon des schémas de production bien établis, les faïenciers ayant fondé leur production harpocratique sur un répertoire iconographique limité.

Pour conclure sur l'iconographie harpocratique en terre cuite, il convient de rappeler l'existence, dans le champ des terres cuites, d'une véritable mise en scène de ses sorties et épiphanies, lorsqu'il est porté sur l'épaule d'un prêtre ou prend place dans un naos que transportent les membres du clergé.[50] Ce souci de contextualisation cultuelle que l'on peut expliquer par l'extrême faveur dont jouit Harpocrate auprès des consommateurs d'imagerie divine à faible coût, et suscitant donc la création d'un large arsenal iconographique, reste néanmoins dépourvu d'élément d'interprétation.

Bès

Bien qu'il soit considéré en marge des dieux isiaques, Bès, dont l'image fut introduite, dès l'âge du fer, dans les villes du Levant, les précède dans le phénomène de diffusion.

En Égypte, à l'époque gréco-romaine, sa place dans le répertoire des figurines de terre cuite est solidement ancrée, ce que signalent les catalogues de musées,[51] mais elle connaît elle aussi des proportions variables selon les sites. Ainsi Bès est-il assez largement représenté à Athribis.[52] À Bouto, mieux encore, il est la principale divinité de terre cuite, toutes appartenances ethniques et culturelles confondues, égyptienne ou grecque, image divine produite par les ateliers locaux—une dizaine d'exemplaires, ce qui reste somme toute assez modeste—, alors qu'un seul Sarapis, d'origine vraisemblablement alexandrine, mentionné plus haut, peut être rangé parmi les thèmes dits « isiaques ». Il est présent, dans des proportions réduites, à Tebtynis (Fayoum)[53] ainsi qu'à Edfou.[54]

---

[46] Malaise, *Harpocrate* 219–232 ; id., *Questions d'iconographie* 373–383.

[47] Malaise, *Questions d'iconographie* 379.

[48] Ibid., 383.

[49] Nenna, *Petite plastique en faïence* 293, 295 fig. 2a–c. Le type est également attesté à Tebtynis (Fayoum) et à Douch/Kysis (Kharga), pour ne citer que quelques exemples.

[50] Ballet, *Terres cuites d'Alexandrie et de la Chôra* 230 fig. 17 ; cf. infra, les commentaires de G. Galliano sur le type.

Osiris Canope

Parmi les formes divines participant à la diffusion des cultes isiaques en Méditerranée, l'Osiris Canope est assez bien représenté dans les terres cuites d'Égypte,[55] reproduisant le type statuaire de l'Iseion de Ras el-Soda, alors qu'il semble rare dans le bronze et absent de la faïence. À l'instar de la statue d'Harpocrate, le déplacement de la statue de culte est attesté dans le cas de l'Osiris Canope en Égypte même, et transcrit dans la terre cuite.[56]

Apis

Si le bronze reste le matériau privilégié des petits ex-voto d'Apis en milieu memphite,[57] il est très difficile de distinguer les productions de Basse Époque de celles des périodes plus avancées, en ce qui concerne la statuaire en bronze de la région memphite ; néanmoins, une récente contribution[58] a mis en lumière l'importance des représentations en terre cuite de chattes et de taureaux, respectivement liés au culte ou expression même de Bastet et d'Apis, ensemble qui date assurément de la période gréco-romaine.

---

[51] Pour ne choisir qu'une collection représentative de la profusion des Bès en terre cuite, Bailey, *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt* 38–41, cat. 3085–3103, pl. 15–18.

[52] Szymańska, *Terres cuites d'Athribis* cat. 142–162, soit 21 exemplaires (soit un peu plus de 7% de l'ensemble des figurines).

[53] Le dossier des terres cuites de Tebtynis, dont l'étude a été engagée par l'auteure, est désormais confié à E. Galbois, Université de Toulouse.

[54] G. Nachtergael, Les terres cuites 'du Fayoum' dans les maisons de l'Égypte romaine, *CdÉ* 60 (1985) 230, 236.

[55] À titre d'exemple, Dunand, *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte* n^{os} 426–432 ; Breccia, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie* II,1, 43, n^{o} 165, pl. XLIX, 18. Sur l'interprétation et la fonction des Osiris Canope en général, cf. Dunand, *Religion populaire* 88–89, à compléter par J. Kettel, Canopes, *rḏw.w* d'Osiris et Osiris-Canope, dans : *Études isiaques* 315–330.

[56] Ballet, *Terres cuites d'Alexandrie et de la Chôra* 227–228 fig. 13 : inv. 20274 du musée gréco-romain d'Alexandrie, initialement publié dans : Breccia, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie* II, 1 n^{o} 280, pl. XVII, 3.

[57] G.J.F. Kater-Sibbes, *Apis, I. The monuments of the hellenistic-roman period from Egypt*, EPRO 48 (Leyde 1975).

Enfin, pour finir sur un grand absent de la petite plastique égyptienne d'époque gréco-romaine, évoquons Anubis qui n'est pas reproduit dans la terre cuite, alors qu'il l'est dans la pierre et sur le relief, notamment dans des contextes funéraires alexandrins.[59] Dans le registre des amulettes en faïence, et sous sa forme classique de dieu en marche, sa bonne fortune semble toutefois se poursuivre au-delà de la Basse Époque,[60] à l'instar d'ailleurs des autres dieux du répertoire amulettique.

Conclusion

La question de la fréquence respective des dieux, toujours d'actualité,[61] mérite sans cesse des révisions. Grâce à des travaux récents sur la question, on s'aperçoit qu'Harpocrate, qui peuple les collections de musées, et que l'on trouve bien représenté à Athribis[62] (près de 30% de l'ensemble), au Fayoum (Karanis, Tebtynis) ainsi qu'à Edfou,[63] est absent d'autres sites, tels que Bouto et Tell el-Herr.[64] Les collections muséologiques européennes, alimentées par les fouilles régulières et clandestines largement pratiquées dans l'oasis du Fayoum, ne reflètent pas les réalités du territoire, plus polymorphes qu'elles ne le paraissent à première vue en terme d'iconographie isiaque. La proportion d'Harpocrate, considérée comme majoritaire dans l'usage des terres cuites, doit être revue à la baisse dans certains établissements, notamment dans l'Égypte du nord.

---

[58] C. Boutantin, Production de terres cuites et cultes domestiques de Memphis, *CdÉ* 81 (2006) 287–310.

[59] Cf. l'introduction de Grenier, *Anubis alexandrin*, qui dresse un état des principales caractéristiques du dieu psychopompe en milieu alexandrin et dans la *chôra*.

[60] Par exemple, un Anubis en faïence (578.02) provenant d'une maison ptolémaïque de Bouto/Tell el-Fara'in, datable de la fin du III^{e} s. av. J.-C., fouilles de l'Université de Poitiers en 2007 (avec le soutien du MAEE), en collaboration avec l'Institut archéologique allemand du Caire.

[61] Un premier état de la question a été proposé par Nachtergael, *Les terres cuites 'du Fayoum'* 223–239.

[62] Szymańska, *Terres cuites d'Athribis* cat. 54–127.

[63] Nachtergael, *Les terres cuites 'du Fayoum'* 230–231.

[64] On ne traitera pas ici du cas de Coptos dont Geneviève Galliano s'attachera à signaler les caractéristiques.

L'absence d'Harpocrate montre à l'évidence qu'il ne s'impose pas partout avec la même force, et qu'il n'est pas, partout, la divinité préférée des habitants de la *chôra*. D'ailleurs, ceci pourrait conforter les résultats de l'inventaire dressé par G. Nachtergael à propos d'une grande ville du nord, Tanis, où le dieu enfant ne semble pas représenté,[65] du moins d'après les fouilles anciennes de Petrie et qui concerne un échantillonnage limité, mais tout de même significatif.

En revanche, Bès semble particulièrement bien représenté dans le panthéon de ces mêmes villes du nord : mais est-ce comme « isiaque » ou comme protecteur traditionnel de la maison et de la naissance ?

Cette absence d'uniformité à l'échelle du territoire égyptien montre bien la richesse et la complexité du dossier des terres cuites, qui restent, en dépit de leur modestie, véritablement le matériau privilégié de la petite plastique et des pratiques individuelles et populaires.

Pour évoquer les proportions entre les différents types de supports, une petite statistique fondée sur la collection du musée gréco-romain d'Alexandrie, recélant 140 statuettes de faïence, montre bien que, par rapport aux quelques milliers de terres cuites conservées dans ce musée, la faïence est un matériau spécifique, moins répandu, qui, en dépit peut-être de la qualité médiocre de certains positifs, nécessitait des techniques élaborées et des coûts plus élevés.[66] Quant au plâtre, il reste très marginal dans les pratiques statuaires. Il resterait à explorer plus systématiquement le corpus des statuettes de métal, souvent difficiles à dater du fait de la permanence des traditions stylistiques qui semblent perdurer au-delà des ruptures politiques.

Enfin, ces objets sont à la fois des objets de piété, des transcriptions et des miroirs non seulement de faits culturels, par exemple lorsque ces dieux sont formellement hellénisés (Sarapis, certaines formes d'Isis, Harpocrate à la corne d'abondance, Bès rejoignant Silène), mais aussi d'événements cultuels.

La confrontation des petits dieux de la maison ou de la tombe et des grands dieux de sanctuaires nous conduit une fois de plus sur les chemins d'Harpocrate, et dans le cas présent, de nouveau à Coptos.

---

[65] Nachtergael, *Les terres cuites 'du Fayoum'* 232, s'appuyant sur W. Flinders Petrie, *Tanis* I, EEF Memoir II (Londres 1889) 35, 41–44, correspondant à deux maisons.

[66] Les amulettes de faïence, aisément reproductibles, ne sont, bien évidemment, pas prises en compte dans cette réflexion finale.

Harpocrate et les rites décadaires de Coptos à l'époque romaine
Le témoignage des figurines en terre cuite

Le thème abordé porte sur les isiaques tels qu'ils sont figurés dans la petite plastique (terre cuite, bronze, faïence, plâtre). La profusion de ces images constitue un tel phénomène de société qu'il mérite que l'on s'y attarde. La nature même de ces différents matériaux pose la question du statut de ces images, de la place qu'elles occupent dans les pratiques cultuelles et de leur rapport avec les représentations dites « publiques » ou « officielles ». Dans certains cas, l'imagerie de terre cuite constitue un précieux témoignage pour l'histoire du cercle isiaque en Égypte, sous ses formes plastiques : elle en pose les jalons, et explique bien des formes de la diffusion.

Parmi les figurines isiaques en terre cuite d'époque romaine provenant de Coptos, un type d'Harpocrate assis sur un pavois peut être mis en rapport avec la théologie locale et les rites décadaires.

Coptos, métropole du V^e^ nome de Haute-Égypte, se situe à une quarantaine de kilomètres au nord de Louqsor, à l'endroit où le Nil forme une boucle vers l'est, se rapprochant au plus près des rivages de la mer Rouge. C'est, dès l'Ancien Empire, le point de départ des expéditions pour l'extraction de minéraux (pierre de Bekhen, stéatite, quartz aurifère…) dans les carrières du ouadi Hammamât. À l'époque ptolémaïque et surtout sous le Haut-Empire, la ville était le port fluvial qui reliait, via les routes caravanières du désert Oriental, le Nil aux ports de la mer Rouge par lesquels transitait le commerce international entre l'Arabie, l'Inde et la Méditerranée. Centre économique florissant, Coptos était aussi un grand centre religieux.

Le musée des Beaux-Arts de Lyon conserve la quasi-totalité du matériel archéologique mis au jour sur le site de Coptos, lors des fouilles entreprises en 1910 et 1911 par Raymond Weill (1874–1950) et Adolphe Reinach (1887–1914).[67] Parmi les milliers d'objets arrivés à Lyon, la collection de figurines en terre cuite suscite depuis quelques décennies l'intérêt des chercheurs.[68] Son importance quantitative, la variété des sujets représentés, sa provenance (les abords du *temenos*) et l'assurance d'être en présence d'un atelier, le seul actuellement connu pour la Haute-Égypte, en font un ensemble remarquable à divers titres.

---

[67] A. Reinach, Rapport sur les fouilles de Coptos (janvier-février 1910), (Paris 1910) ; R. Weill, Koptos. Relation sommaire des travaux exécutés par MM Ad. Reinach et R. Weill pour la Société française des Fouilles archéologiques (campagne de 1910), *ASAE* XI (1911) ; A. Reinach, Rapport sur les fouilles de Coptos (janvier–février 1911), *Bulletin de la Société française des Fouilles archéologiques* III (Paris 1912) ; id., *Catalogue des antiquités égyptiennes recueillies dans les fouilles de Coptos en 1910 et 1911 exposées au musée Guimet de Lyon* (Châlon-sur-Saône 1913) ; Catalogue de l'exposition *Coptos, l'Égypte antique aux portes du désert. Musée des Beaux-Arts de Lyon, 3 février–7 mai 2000* (Paris-Lyon 2000).

La provenance des figurines

La collection compte près de mille quatre cents fragments d'époque romaine.[69] La présence d'un atelier de fabrication est attestée depuis longtemps à Coptos, nombre de figurines et de lampes étant issues d'un même moule. Il s'agit d'une production réalisée avec des argiles calcaires à partir de moules généralement bivalves.[70] Les séries (pièces tirées d'un même moule) sont de qualité variable, certaines présentant un luxe de détails malgré la rusticité de la pièce, et souvent des restes de polychromie. Hormis deux ou trois exemplaires, l'ensemble est très fragmentaire.

Les figurines proviennent, avec un abondant matériel céramique, du déblaiement d'une butte de décombres dite « Butte rouge » (kôm el-Ahmar) située à l'extérieur de l'enceinte sacrée, le long de la partie méridionale du mur Est, sur environ 80 mètres.[71] Reinach date d'Auguste au milieu du IIIe siècle l'occupation des maisons dégagées et le dépotoir qui forme la butte,[72] et situe la destruction du modeste quartier par un incendie à l'époque de Dioclétien. Aujourd'hui, l'interprétation de cet ensemble contemporain de l'activité des temples enclos dans le *temenos* voisin,[73] où se mêlent probablement plusieurs séquences chronologiques, reste conjecturale ; seuls de nouveaux sondages dans la partie sud du kôm non explorée en 1911 permettraient de confirmer l'hypothèse d'un entrepôt ou d'un dépotoir d'atelier.[74] Le caractère systématiquement fragmentaire des figurines, à la différence des lampes, est aussi à prendre en compte et peut-être faut-il s'interroger sur l'existence de décharges où étaient jetées les images divines intentionnellement brisées quelque temps après l'offrande.

---

[68] Ballet, *Les terres cuites romaines de Coptos*, 2–17 et ead. dans *Coptos* 183–185. Voir aussi : ead., *Terres cuites d'Alexandrie et de la Chôra* 217–243 ; ead., Terres cuites isiaques de l'Égypte hellénistique et romaine. État de la recherche et des publications, dans : *De Memphis à Rome* 104 ; ead., Temples, potiers et coroplathes dans l'Égypte ancienne, de l'époque pharaonique à l'Antiquité tardive, dans : M.-F. Boussac, G. Galliano (éds.), Autour de Coptos. Actes du colloque organisé au Musée des Beaux-Arts de Lyon (17–18 mars 2000), *Topoi Supplément* 3 (Lyon 2002) 148–149 ; ead., D'Alexandrie à Coptos, pérégrinations et avatars des dieux de terre cuite dans l'Égypte ptolémaïque et romaine, *Bulletin de la SFAC, RA* 1 (2002) 187–188 ; Nachtergael, *Les terres cuites 'du Fayoum'* 228–229 ; C. Boutantin, *Les figurines zoomorphes en terre cuite en Égypte tardive (collections des musées de l'Évêché à Limoges et des Beaux-Arts à Lyon)*, mémoire de DEA (Strasbourg 1995) (non publié) ; ead., *Les figurines zoomorphes en terre cuite de l'Égypte tardive (v^e s. av. J.-C.–vi^e s. ap. J.-C.)*, thèse de III^e cycle (Strasbourg 1999) (non publiée) ; ead., Les figurines zoomorphes de l'Égypte gréco-romaine, *Anthropozoologica* 18 (2003) 8–82.

[69] Ainsi qu'une cinquantaine de figurines du Moyen-Empire et surtout de la période byzantine trouvées dans un autre secteur du site. Dans l'avant-propos du catalogue de 1913, Reinach signale qu'il a gardé à titre personnel une cinquantaine de terres cuites. Quelques figurines coptites sont conservées dans d'autres musées : Petrie Museum—University College de Londres, British Museum de Londres, Musée des Beaux-Arts de Budapest, Musée Déri de Debrecen, Ägyptisches Museum de Berlin, Musée égyptien du Caire, Musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye (byzantines).

[70] La quantité de vases mis au jour dans un autre secteur du site témoigne d'une importante industrie locale. Pour une approche des techniques de fabrication, Ballet, *Coptos* 3–5 (figurines) ; C. Grataloup, *Coptos* 185 (lampes).

Les figurines de la collection

Les types figurés sont divers : des divinités égyptiennes et grecques (Isis, Harpocrate, Sarapis, Priape, Athéna…) pour la plupart liées à la fécondité, de nombreuses orantes (femmes nues, aux coiffures élaborées, bras écartés, jambes serrées), des combattants (cavaliers et gladiateurs), armes et chevaux harnachés en raison de la présence d'un camp militaire à Coptos, des animaux (dromadaires, oiseaux…) et différents sujets (éléments d'architecture, bateaux…).

---

[71] Reinach, *Rapport sur les fouilles de Coptos (janvier–février 1911)* 66–67.

[72] L'étude du matériel céramique corrobore cette fourchette chronologique : bouchons d'amphore en plâtre cacheté, H. Cuvigny, Bouchons cachetés des fouilles d'Adolphe Reinach à Coptos, *Bulletin des Musées et Monuments Lyonnais* 4 (1999) 2–7 ; fragments de vaisselle en céramique sigillée, S. Élaigne dans *Coptos* 178 ; l'étude du millier de lampes a montré que la production se situe du milieu du Ier au IIe siècle, Grataloup dans *Coptos* 185. Les figurines couvrent probablement une période de la fin du Ier / au milieu du IIe siècle.

[73] D'après les sources archéologiques et épigraphiques, les sanctuaires de l'enceinte sont en activité au IIe et au moins jusqu'au milieu du IIIe siècle. D'après les travaux de la mission de l'Université de Michigan / Université d'Assiout dans la zone nord-est du *temenos*, le mur d'enceinte hellénistique est recouvert par une zone d'habitat domestique dès la première moitié du IIe siècle, S. Herbert, A. Berlin, Coptos, Architecture and Assemblages in the Sacred Temenos from Nectanebo to Justinian, dans : *Autour de Coptos* 71–115 ; id., *Excavations at Coptos (Qift) in Upper Egypt 1987–1992,* JRA Supplement Series 53 (Portsmouth, RI 2003) 13–131. La seconde moitié du IIIe siècle étant une période de troubles pour Coptos, on peut supposer un déclin de la vie religieuse jusqu'à la destruction de la ville vers 291–293/294, J.-L. Fournet dans *Coptos* 198.

[74] Un sondage a été pratiqué par la mission archéologique de Coptos, en novembre 2009.

Les « Isiaques » sont majoritaires. Les représentations d'Isis et Isis-Aphrodite représentent environ 7 % de la collection et les orantes 23 %, celles d'Harpocrate ou de dieu-enfant autour de 10 %, de Sarapis 1,5 %. Osiris, Bès et Apis sont plus rares.

Isis, Min, Osiris et Sarapis

Honorée depuis la plus haute époque, Isis était la grande déesse de Coptos à l'époque gréco-romaine. Elle résidait dans l'espace du grand temple avec Min, principale divinité du lieu, et l'on considère le *Netjery Chemâ* comme l'un de ses anciens lieux de culte en Haute-Égypte, peut-être dès l'Ancien Empire ;[75] plus tardivement, son culte y est associé à ceux d'Harpocrate et de Geb. On la vénérait dans son rôle de veuve car c'est à Coptos qu'elle aurait appris la mort d'Osiris ; le mythe veut qu'elle se soit alors coupé une boucle de cheveux en signe de deuil, ce qui vaut un culte particulier lié à sa chevelure.[76] On la consultait également pour les oracles qu'elle rendait. À Coptos, Isis est la sœur et épouse, ainsi que peut-être la mère de Min en raison de l'identification du dieu à Horus depuis le Moyen Empire ; elle est aussi, selon la tradition, la sœur et l'épouse d'Osiris. Plusieurs références épigraphiques témoignent de la vitalité de son culte au cours du IIe siècle.[77]

Les images en terre cuite de la déesse (têtes couronnées du *basileion*, allaitant un enfant, du type Aphrodite *anasyrmènè*) et de son entourage (bustes vêtus d'un manteau noué sur la poitrine, orantes) représentent 30 à 33 % des figurines.[78] Min ne compte que trois exemplaires et Osiris, malgré l'importance du culte de l'Osiris coptite, est aussi peu représenté sous son aspect traditionnel (debout ou assis, vêtu de la gaine momiforme, coiffé de la couronne *atef* et tenant les sceptres royaux) ;[79] cinq fragments l'illustrent toutefois sous sa forme de Canope, courante à l'époque gréco-romaine. Mais sans doute le retrouve-t-on sous l'apparence du dieu Sarapis, dont le culte connût une popularité certaine à Coptos.[80] Deux séries le figurent sous une forme panthée particulière associant Sarapis à Osiris par la couronne *atef* en léger relief sur le *calathos* et à Amon/Ammon par la présence de cornes de bélier sur les tempes (fig. 1). L'iconographie alexandrine traditionnelle du dieu, représenté sous l'aspect d'un homme mûr majestueusement assis sur un trône, n'apparaissait, semble-t-il, qu'en un seul exemplaire aujourd'hui disparu ;[81] celle où il est figuré debout, paré du long collier floral à multiples festons est connue par un spécimen.[82] Plusieurs figurines (principalement des têtes) en pierre, en plâtre et surtout en terre cuite, de styles et de factures divers, ont été mises au jour par Reinach sur le site.

---

[75] Sur le culte d'Isis et le *Netjery Chemâ*, Traunecker, *Coptos* 340–341 ; C. Favard-Meeks, Les toponymes *Nétjer* et leurs liens avec Behbeit el-Haggar et Coptos, dans : *Autour de Coptos* 29–45.

[76] J. Yoyotte, Une étude sur l'anthroponymie gréco-égyptienne du nôme prosôpite, *BIFAO* 55 (1995) 125–140. Élien (vers 170–vers 225), qui se réfère à des sources plus anciennes, mentionne le culte des femmes en deuil à Coptos dans son *De Natura Animalium*, X, 23 ; cf. A. Zucker, *La personnalité des animaux* (Paris 2002) 20. Faut-il voir dans la masse de cheveux trouvée en 2002 lors du nettoyage du baptistère de Coptos, la survivance de traditions séculaires ?

[77] Sous Trajan : Isis au foyer, A. Bernand, *Les portes du désert. Recueil des inscriptions grecques d'Antinooupolis, Tentyris, Koptos, Apollonopolis Parva et Apollonopolis Magna* (Paris 1984) 70, repris par J. Bingen, Chronique. Épigraphie grecque et latine : d'Antinoé à Edfou, *CdÉ* 59 (1984) 367, et Isis de la chevelure, Bernand, *Portes* 71 ; sous Antonin le Pieux : Isis *myrionyme*, Bernand, *Portes* 79 ; au IIe siècle : Isis de la chevelure, *P. Karanis* (*Michigan* VII) 502, et protectrice pour une bonne navigation, Bernand, *Portes* 94. L'importance de son clergé est manifeste, en ce milieu de siècle, au travers des travaux entrepris par un *prostatès* d'Isis, A. Bernand, *Pan du désert* (Leyde 1977) 78, 198 ; id., *Portes* 73 et 74.

Harpocrate

Harpocrate « Seigneur de Thèbes et de Coptos » représente entre 8 et 11 % des figurines. En tant que dieu-fils de la triade divine locale, son culte associé à celui d'Isis est majeur à Coptos, depuis l'époque ptolémaïque au moins.[83] Cette importance a conduit D. Meeks à proposer de reconnaître la métropole du V^e^ nome de Haute-Égypte comme la patrie théologique du dieu.[84] Plus récemment, A. Forgeau a expliqué la prépondérance du dieu-enfant souvent qualifié de « premier né d'Amon » et de « fils d'Isis et d'Osiris », comme la conséquence du lien ancien unissant Isis à Min (Amon-Min dans la tradition thébaine) lui-même assimilé à Osiris. De cette double filiation serait née la forme particulière de l'Harpocrate coptite.[85]

---

[78] Les comptages et les pourcentages sont approximatifs du fait du caractère fragmentaire des pièces, ne permettant souvent pas une reconnaissance assurée de la représentation. Les deux valeurs expriment l'écart entre le type reconnu et la probabilité d'identification.

[79] Nachtergael, *Panthéon* 6, remarque que les figurines en terre cuite représentent rarement des dieux de l'au-delà et des croyances funéraires.

[80] Des dédicaces sont faites en l'honneur de Zeus Soleil, grand Sarapis, entre 165 et 323, Bernand, *Portes* 80, 88 et 89 (*Polieus*) repris par Bingen, *Chronique* 367 ; J.T. Milik, *Recherche d'épigraphie proche-orientale* I. *Dédicaces faites par les dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques* (Paris 1972) 197–198 et É. Bernand, Recherches muséographiques à propos des inscriptions de Koptos, *ZPE* 62 (1986) commentaire 91, 225–6.

[81] Reinach, *Rapport sur les fouilles de Coptos (janvier–février 1911)* 73.

[82] Tran tam Tinh, *Sérapis debout* IV B 8,177, fig. 136.

[83] Son culte surpasserait même celui d'Isis, Sandri, *Har-pa-chered* 130.

[84] D. Meeks, s.v. Harpokrates, *LÄ* II 1005–1006.

Le temple d'Isis et d'Harpocrate occupait probablement l'espace central du *Netjery Chemâ* dont ils étaient avec Geb les principaux résidants.[86] Sous Antonin le Pieux, en 148/9, la reconstruction de deux murs du péribole est consacrée à Harpocrate qui figure au côté d'Isis sur des stèles ;[87] une statue grandeur nature d'Horus, sous l'aspect d'un homme à tête animale coiffée du *némès* (aujourd'hui acéphale), dédiée pour le salut de l'empereur Commode,[88] provient du parvis du temple nord de l'enceinte intérieure et une petite statue fragmentaire en calcaire d'Harpocrate fait partie du mobilier récemment mis au jour par la mission archéologique de Coptos dans les remblais d'un petit bâtiment édifié après le IIe siècle, sur une portion du mur d'enceinte, au sud-est du grand temple.[89]

Dans les figurines de Coptos, les représentations traditionnelles d'Horus l'enfant se retrouvent nombreuses et variées. Plus d'une centaine de fragments le figurent le plus souvent coiffé du *pschent*, de boutons de lotus, ou d'une couronne végétale, le visage poupin, le doigt à la bouche et la mèche de l'enfance sur la tempe. Il est parfois accroupi ou assis sur un panier, une fleur de lotus, et dans un cas chevauche une oie. Le thème de l'Harpocrate au pot ou à la corne d'abondance n'est pas majoritaire.

---

[85] Forgeau, *Le dieu Harpocrate* 11–12. P. Ballet avait déjà pressenti l'aspect spécifique de l'Harpocrate coptite à travers l'étude d'un type de figurines du jeune dieu coiffé de la couronne amonienne (de provenance non-coptite), P. Ballet, Remarques sur un Harpocrate « amonien ». À propos d'une terre cuite tardive provenant d'Alexandrie, *BIFAO* 82 (1982) 75–83. M. Gabolde, Amon à Coptos, dans : *Autour de Coptos* 117–136 ; C. Traunecker conteste toutefois la lecture et la filiation amonienne d'Harpocrate, C. Traunecker, *À propos de l'Harpocrate Amonien*, communication donnée à Mayence, 22 février 2002, http ://halshs.archives-ouvertes.fr et id., Le panthéon du Ouadi Hammâmât (inscription nº 58), dans : *Autour de Coptos* 355–394.

[86] C. Traunecker, dans *Coptos* 395.

[87] Bernand, *Pan* 78, 198 = id., *Portes* 73 (dédicace en l'honneur d'Harpocrate).

[88] P.-L. Gatier, Recueil des inscriptions lapidaires grecques, latines et coptes du musée des Beaux-Arts et du muséum d'Histoire naturelle de Lyon, *Bulletin des Musées et des Monuments Lyonnais* (2001–1) 13, repris par J. Bingen, *Bulletin Épigraphique,* publié dans la *Revue des Études Grecques* 116 (juil.–déc. 2003) nº 629.

[89] L. Pantalacci, Travaux de l'Institut français d'archéologie orientale en 2007–2008 : Coptos, *BIFAO* 108 (2008) 413–416. Je remercie L. Pantalacci, responsable de la mission, des précisions données sur cette découverte.

Un type particulier : le dieu-enfant sur un pavois

Mais les coroplathes coptites ont innové dans la représentation du dieu-enfant. Au moins cinquante fragments (soit trente-trois bustes ou têtes et dix-sept jambes), correspondant à plusieurs séries (par exemple, quinze figurines sont tirées d'un même moule), soit près du tiers des fragments reconnus comme étant des représentations d'Harpocrate, présentent la divinité sous une forme originale : assis sur un pavois.[90]

Le jeune dieu est figuré assis, le buste droit à l'anatomie bien dessinée (fig. 2). Le bras gauche est plaqué le long du corps, la main posée sur la cuisse est percée d'un petit trou dans lequel devait être fiché un élément rapporté ; l'index de la main droite effleure la bouche. La tête pourvue de la mèche de l'enfance est ceinte d'une bandelette pourvue de deux plaques sur le front et couronnée de fleurettes ou de végétaux. Il arbore parfois un pendentif autour du cou et un bracelet au poignet. Dans deux séries, le dieu est entouré d'une amphore à sa gauche et d'un pot globulaire posé à droite (fig. 3) ;[91] dans une autre, un gros pot rond repose à droite (la partie gauche de la figurine a disparu) ; une figurine, pour laquelle un exemplaire plus complet conservé à Berlin apporte quelques précisions, le représente entouré d'un petit personnage à mèche de l'enfance (sans doute sa propre image) à sa droite et d'une amphore à gauche (fig. 4) ; sur un dernier exemplaire, les attributs s'avèrent plus difficilement identifiables en raison du caractère fragmentaire de la représentation, peut-être un petit pot godronné associé à une patte animale. Le revers moulé présente un décor plus ou moins sommaire.

On peut associer—bien qu'aucun collage ne soit possible—les fragments de bustes à des fragments de jambes gainées tendues devant lui, sur lesquelles repose un phallus imposant.

Dans tous les cas, le dieu est ou était assis sur une sorte de brancard pourvu de barres dépassant aux quatre angles.[92] Cet élément représente sans nul doute le pavois de la statue divine que portaient les prêtres lors des processions religieuses.

---

[90] Aux 47 (voire 48) fragments du musée des Beaux-Arts de Lyon s'ajoutent une figurine conservée au Petrie Museum—University College de Londres, inv. UC 34725, et deux figurines à l'Ägyptisches Museum de Berlin, inv. 9540 et 9543, Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* n° 77 et n° 78.

[91] Sur le pot et l'amphore, attributs d'Harpocrate, Malaise, *Harpocrate au pot* 219–232.

[92] Ce type iconographique particulier avait déjà attiré l'attention de P. Ballet, *Terres cuites d'Alexandrie et de la chôra* 240–241 ; ead., *Les terres cuites romaines de Coptos* 2 et 7–8 ; ead., *D'Alexandrie à Coptos* 187–188.

Dans la coroplathie, le thème des théophores est connu par maints exemples se rapportant en majorité au culte d'Harpocrate, parfois d'Apis, d'Osiris Canope ou à une image voilée à l'intérieur d'un naos. Il évoque un moment fort de la fête religieuse : la sortie du dieu—en réalité de sa statue portée en procession par des officiants—quittant le sanctuaire pour venir à la rencontre des fidèles massés sur le parvis des temples. À la différence du type coptite, ces figurines représentent généralement deux prêtres—ceux situés à l'arrière n'apparaissent pas—chargés sur leurs épaules des barres de portage du pavois, sur lequel une chapelle portative contient l'image divine ;[93] un autre type figure la statue divine serrée dans les bras ou posée sur une épaule du desservant ;[94] parfois c'est le dieu lui-même qui est porteur de sa propre image ou d'un naos.[95] Aucune figurine de Coptos ne peut être associée à ce type iconographique. Ici, la représentation de la sortie de la statue divine est concentrée sur l'objet même de la vénération : le dieu sur son pavois. Le nombre d'exemplaires mis au jour amène à s'interroger sur sa valeur symbolique.

Les rites décadaires à Coptos

Grâce à l'étude de C. Traunecker,[96] les rites décadaires, qui ont fortement marqué la vie religieuse de Coptos au début de notre ère, sont désormais bien connus : tous les dix jours normalement, une procession accompagnant l'effigie sacrée, sans doute partie du temple de Min et d'Isis, pénétrait dans l'enceinte du *Netjery Chemâ* où elle devait accomplir des stations, puis sortait du *temenos* vers la nécropole divine. Là, une libation versée sur les offrandes déposées devant son tombeau permettait au dieu défunt de se désaltérer et par là de se régénérer. Ce cérémoniel était accompli par un dieu vivant au bénéfice d'un dieu mort.

---

[93] Exemples de prêtres portant une statue d'Harpocrate dans un naos : Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* nº 127 et nº 128 ; Dunand, *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte* nº 502 et nº 504, M. Fjeldhagen, *Graeco-Roman Terracottas from Egypt. Ny Carlsberg Glyptotek* (Copenhague 1995) nº 97 ; Török, *Hellenistic and Roman terracottas* nº 142 ; Bailey, *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt* nº 3149. Dans le cas de Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* nº 126, les prêtres portent sur leurs épaules un socle sur lequel est accroupi le dieu-enfant ithyphallique coiffé de la couronne *atef*.

[94] Exemples d'officiants portant l'effigie d'Harpocrate : Török, *Hellenistic and Roman Terracottas* nº 143 ; Dunand, *Religion populaire* nº 332, nº 334, nº 335 ; d'Apis : Dunand, *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte* nº 506 ; J. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber, Dresden, Leipzig, Stuttgart, Tübingen*, Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte 14 (Tübingen 1994) nº 382 ; d'Osiris Canope : ibid., nº 383 ; Bailey, *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt* nº 3147 ; d'Amon-Min porté en procession : ibid., nº 3153.

[95] Exemples d'Harpocrate portant sa propre image : P. Perdrizet, *Terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet* (Nancy 1921) nº 293 ; Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten* nº 610 ; portant un naos : Dunand, *Religion populaire* nº 269–270 ; Dunand, *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte* nº 232–234.

[96] Traunecker, *Coptos* 358–363.

Les rites décadaires ont connu un essor notable à l'époque romaine, comme l'a montré M. Doresse à propos du culte de la statue divine du temple de Louqsor.[97] Les cultes officiels avaient alors besoin de la piété populaire et les sorties du dieu lors des processions décadaires étaient un excellent moyen d'aller au devant des fidèles. Les hommes présents dans la foule, tout comme les bienheureux enterrés près de la nécropole divine, bénéficiaient des libations régénératrices dispensées sur la tombe du dieu et profitaient de ce contact direct avec la divinité pour lui adresser des requêtes.

À Coptos, la « sortie » de la statue du dieu est figurée sur la porte sud du *temenos*, celle qu'empruntait la procession se rendant à la nécropole : quatre prêtres portent sur leurs épaules l'image voilée de Min, qualifié d'Horus au bras levé,[98] identique, malgré son caractère lacunaire, à celle de l'Amon-Min ithyphallique thébain, Amenopé de Djêmé, assis dans sa chapelle portative. Dans la théologie locale, c'est le dieu Min fils d'Isis[99] qui allait effectuer la libation sur la tombe de son père Osiris. À Coptos, Min, étant aussi l'époux d'Isis, pouvait notamment se substituer à Osiris par sa capacité à affronter la mort et à se régénérer. C'est alors Horus l'enfant, fils de Min et d'Isis dans la triade,[100] qui était chargé d'effectuer la libation sur la tombe de son père. Le dieu vivant était Min-Horus et le dieu mort qui se régénère, Min-Osiris.

---

[97] M. Doresse, Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade, *RdE* 23 (1971) 113–136 ; ead., *RdE* 25 (1973) 92–135 ; ead., *RdE* 31 (1979) 35–65.

[98] Traunecker, *Coptos* 193–205 pour l'étude et la restitution graphique.

[99] M. Gabolde dans *Coptos* cat. 49, p. 81 et id., *Amon à Coptos* 117–135 précise qu'il s'agit de la forme régénérée de Min-Amon-Rê-Kamoutef-qui-préside-à-Karnak. Une interprétation que réfute C. Traunecker, cf. supra n. 85. L. Gabolde a attiré mon attention sur une scène de la *cella* du temple d'Abou Simbel où Min-Amon-Kamoutef, ithyphallique, la main gauche tenant son sexe, est figuré comme un dieu-enfant, la main droite à la bouche, cf. *PM* VII (1951) 110 n° 113 = *LD* III pl. 189 h.

[100] Selon Sandri, *Har-pa-chered* 141, Harpocrate serait à Coptos le fils d'Osiris et non de Min.

Un type de figurine en lien avec les rites décadaires coptites

C'est sans doute ce double aspect de la divinité qui est représenté sur ces figurines en terre cuite. Assis sur un pavois à quatre barres de portage, directement accessible aux yeux des dévots, le jeune dieu incarne à la fois le dieu vivant se dirigeant vers la nécropole et, par la posture qui exprime l'action de renaître en se redressant, le dieu mort en train de se régénérer à la fin du rituel. Tel le dieu ithyphallique, le dieu-enfant est figuré à demi-nu, les jambes serrées dans une gaine. Son phallus imposant, bien qu'habituel au personnage, peut aussi évoquer le membre viril emblématique du dieu local. Harpocrate est représenté sous son aspect traditionnel : nu, la tempe ornée d'une mèche de l'enfance, le doigt à la bouche et le front ceint d'une bandelette munie de deux plaques. La présence d'éléments annexes dans certaines séries du type, tels les pots et amphores, voire le petit personnage, s'avèrent communs à l'iconographie du dieu-enfant. Il en est de même des bijoux dont le dieu est paré dans deux séries : un bracelet annulaire au poignet et un pendentif accroché à un double lien, un petit disque (*bulla* ?) dans un cas (fig. 3) et dans l'autre, un anneau quadrangulaire à base ouverte suspendu à une bélière ouvragée et maintenu dans le dos par deux courroies croisées (fig. 6).[101] Seul le brancard processionnel témoigne de son rôle particulier.[102]

Dans les cinq séries de bustes, aucune tête ne porte cependant de couronne spécifique : ni *pschent*, ni mortier surmonté des deux hautes plumes en référence à Min. Si la couronne amonienne est exceptionnelle dans l'ensemble des figurines de Coptos (seule une petite tête pourvue de la mèche latérale en est parée dans la production),[103] le *pschent* coiffe au contraire la plupart des images du dieu. Dans le type de l'Harpocrate au pavois, il est simplement couronné de fleurettes dans deux séries très proches (il s'agit certainement de deux moules—avec et sans attributs latéraux—obtenus à partir d'un même prototype) (fig. 2), de végétaux dans deux autres et d'une sorte de calotte, sans doute une couronne florale sommaire, dans la cinquième série (fig. 4).

---

[101] Ce bijou s'apparente aux pendentifs semi-circulaires à base ouverte présents sur de nombreux portraits romains d'Égypte, ex. J.-E. Berger, *L'œil et l'éternité. Portraits romains d'Égypte* (Paudex 1977) 160–161 et A. Schweitzer, Sarcophages, cercueils et parures de cartonnage, *Dossiers de l'archéologie* 252 (avril 2000) 28 (masque de couvercle de momie, Douch, IIᵉ siècle).

[102] L'image d'un Harpocrate voilé dans sa châsse processionnelle et coiffé du *pschent* est représentée sur une paroi du *mammisi* de Philae, Sandri, *Har-pa-chered* 124 pl. 14 (T 133).

[103] Petrie Museum—University College de Londres, inv. UC 34720. Le style et le module diffèrent du type des Harpocrates au pavois.

Deux minuscules plumes droites—allusion probable aux rémiges de Min—forment toutefois le motif central d'une des couronnes de feuillage dans une série dont le style (traitement du visage et de l'anatomie) diffère quelque peu des autres (fig. 3). La seconde couronne de feuillage, pourvue d'un petit cabochon au milieu (fig. 5), s'apparente aux couronnes de myrte ornées d'un emblème central connues par des portraits contemporains, tels les masques-plastrons du IIIe siècle de Touna el-Gebel,[104] et quelques rares sculptures, en particulier l'une des stèles (musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501-3)[105] mises au jour, en 1911, dans ce qui est considéré comme l'enclos funéraire d'une confrérie religieuse, édifié au IIe ou IIIe siècle, à l'extérieur de la porte sud du *temenos* à proximité de la nécropole.[106] Dans cette hypothèse, les couronnes de fleurs qui coiffent les têtes des trois autres séries précédemment citées se réfèreraient à des couronnes de justification, symbole horien de transmission du pouvoir royal profondément lié au mythe de la renaissance osirienne.[107] Le dieu de la procession prend dès lors un caractère nettement funéraire et l'on peut se demander si l'objet fiché dans le petit trou de sa main n'était pas un simulacre de palme ou de couronne florale, à moins que par référence au dieu Min, ce ne soit un petit fléau ou un épi.

Les cultes liés au dieu-enfant connurent, on le sait, un profond développement dans la piété populaire égyptienne, notamment au IIe siècle. À Coptos, Harpocrate bénéficiait de surcroît d'une vénération particulière en tant que dieu-fils de la triade, jusqu'à peut-être prendre dans le cœur des dévots la place de Min, dont il assurait les fonctions cosmiques et funéraires.

---

[104] M.-F. Aubert, R. Cortopassi, *Catalogue des Portraits funéraires de l'Égypte romaine* I. *Masques en stuc*, *Musée du Louvre, département des Antiquités égyptiennes* (Paris 2004) 163–168 (D20–D23)

[105] K. Parlasca, Zu einigen, zumeist rundplastischen Porträts der Römerzeit aus Ägypten, *Mélanges en l'honneur d'Alcmène Stavridis* (Athènes 2008) 109–110 fig. 5 : tête d'homme en calcaire de Berlin datée du début du IIIe siècle ; 112-113 fig.10 : stèle de Lyon.

[106] Reinach, *Rapport sur les fouilles de Coptos (janvier-février 1911)* 61 qui date l'édifice d'entre l'époque antonine et le règne de Caracalla (d'après les inscriptions mentionnant des Palmyréniens) ; H. Seyrig, *Antiquités syriennes* (Paris 1934–1966) no 102. Le prétendu *fondouq* palmyrénien de Coptos, *Syria* 49 (1972) 120–125.

[107] P. Derchain, La couronne de justification. Essai d'analyse d'un rite ptolémaïque, *CdÉ* 60 (1955) 252-253.

Ces figurines attestent la permanence des processions de la statue divine au cours de IIe siècle au moins, comme ce fut le cas à Thèbes jusqu'à la fin du paganisme.[108] Un temps de rencontre exceptionnel entre hommes et dieux sur le parvis de Geb, qu'une modeste image en terre cuite tend à perpétuer.

---

[108] Doresse, *Le dieu voilé dans sa châsse* 64–65.

Je remercie Pascale Ballet, Luc Gabolde et Marc Gabolde, ainsi qu'Annie Schweitzer, de leurs précieux conseils.

ANUBIS MIT DEM SCHLÜSSEL IN DER KAISERZEITLICHEN GRABKUNST ÄGYPTENS

Klaus Parlasca

Die Fremdherrschaft der Griechen und Römer in Ägypten, letztere im Wesentlichen in griechischer Prägung, dauerte fast ein Jahrtausend. In diesem beträchtlichen Zeitraum sind an den Ufern des Nils zahlreiche Tendenzen und Strömungen zu verzeichnen, die in unterschiedlicher Intensität das kulturelle, insbesondere das religiöse Erscheinungsbild der Bevölkerung beeinflußt haben. Zahlreiche Varianten dieser vielschichtigen Phänomene spiegeln sich im archäologischen Erbe dieses Kulturraumes. Dabei spielen die Zeugnisse aus dem Bereich des Gräberwesens eine besondere Rolle, zumal sie in unserem Denkmälerbestand im Vergleich mit anderen Lebensbereichen wie Religion und Privatleben deutlich überwiegen. Außerdem fällt auf, daß die Zeugnisse der Römerzeit ihrerseits wesentlich zahlreicher sind als die entsprechenden Funde aus der ptolemäischen Periode.

Man darf allerdings Folgendes nicht vergessen: Die materielle Hinterlassenschaft der pharaonischen Zeit war in sich keineswegs homogen. Ägypten hatte zu allen Zeiten Anregungen und Einflüsse von Nachbarkulturen in sich aufgenommen. Von der minoischen Zivilisation bis in die Zeit der Perserherrschaft finden sich in der archäologischen Überlieferung Zeugnisse direkter oder mittelbarer Übernahmen in künstlerischer Hinsicht. So wurden z. B. persische Elemente in der frühhellenistischen Kunst Ägyptens wiederholt als archaische bzw. achämenidische Einflüsse mißverstanden.[1] Vor diesem Hintergrund kann es nicht überraschen, wenn auch in den ptolemäisch-kaiserzeitlichen Jahrhunderten unterschiedliche Komponenten fremder Einflüsse begegnen. Dabei wird vielfach übersehen, daß Ägypten auch zu dieser Zeit keineswegs eine homogene Kunstprovinz gewesen ist. Abgesehen von dem beträchtlichen qualitativen Spektrum der archäologischen

---

[1] K. Parlasca, Persische Elemente in der frühptolemäischen Kunst, in: *Akten des VII Internationalen Kongresses für iranische Kunst und Archäologie, München 7.–10. September 1976*, Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 6 (Berlin 1979) 317–323 mit 7 Abb.

Zeugnisse spielt ein weiterer Faktor eine große Rolle—die bemerkenswerten regionalen Unterschiede. Sie beruhen nur teilweise auf den Zufällen unserer archäologischen Überlieferung. So hatten sich im Laufe der Zeit in den verschiedenen Landesteilen lokale Besonderheiten entwickelt, mit denen das Grundsubstrat sepulkralreligiöser Traditionen differenziert wurde. Dazu kommen gleichsam punktuelle Übernahmen einzelner Motive zur Verdeutlichung bestimmter religiöser Aspekte. In diesem Zusammenhang spielt die Mehrdeutigkeit einzelner Götterattribute eine wichtige Rolle. Schwerter und Dolche können gleichermaßen als Angriffs- oder Schutzwaffen interpretiert werden.[2] So ist auch der Schlüssel, dem unser Beitrag als Teilaspekt gewidmet ist, kein eindeutig bestimmbares Element. So wird beispielsweise der Schlüssel des Aion im Mithraskult, also außerhalb der sepulkralen Sphäre, in religiösen Texten als solares Attribut bezeichnet.[3]

Die reiche archäologische Überlieferung Ägyptens aus ptolemäischer und römischer Zeit macht bei flüchtiger Betrachtung den Eindruck einer mehr oder minder ausgeprägten Zweigleisigkeit. Diese Sicht wird begünstigt durch die auffallend traditionelle Typologie der großen, in der Ptolemäerzeit errichteten Tempel und ihres Reliefdekors, der sich ebenfalls an pharaonischen Traditionen orientierte. Andere Gattungen, besonders Grab- und Votivreliefs, bieten ein stärker differenziertes Bild. Bei ihnen ist trotz äußerlicher Wahrung traditioneller Typen in zunehmendem Maße eine Auflockerung starrer Formen und der bildlichen Thematik zu beobachten. Dabei handelt es sich vor allem um Elemente ‘klassischen’ Stilcharakters. Derartige primär künstlerische Phänomene dienen häufig auch als inhaltliche Akzente. László Castiglione hat bereits 1961 in einem grundlegenden Aufsatz wesentliche Aspekte dieser Problematik herausgearbeitet.[4] Bei den entsprechenden Befunden spielen religiöse Komponenten eine wichtige Rolle. Deutlicher ist dieses Phänomen bei unägyptischen Attributen im Rahmen von Darstellungen zu beobachten, die auf Vorbildern pharaonischer Zeit basieren.

---

[2] Besonders anschaulich sind die verschiedenen Darstellungen des Gottes Bes. Reiches Bildmaterial in: F. Ballod, *Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Ägypten* (PhD-Diss. München 1912, Moskau 1913), zuletzt Sv. Chodžaš, *Izobraženija drevneegipetskago boga Besa v sobranii Gosudarstvennogo Muzeja Izobrazitel'nich Iskusstv imeni A.S. Puškina. Katalog* (Moskau 2004) passim.

[3] Cf. das Relief aus Oxyrhynchos in Alexandria: E. Breccia, in: *Mélanges Maspero* II. *Orient Grec, Romain et Byzantin*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 67 (Kairo 1934-37) 257–264 mit Tafel; M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae* (Den Haag 1956) 83f. n° 103 Abb. 36 (mit Bibliogr.); ferner A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* (London 1986) 175 Abb. 106; M. Le Glay, s.v. Aion, *LIMC* I 408 n° 54 Taf. 319; K. Parlasca, Grave-Reliefs and Architectural Sculpture, in: A.K. Bowman, R.A. Coles, N. Gonis, D. Obbink, P.J. Parsons (eds.), *Oxyrhynchus. A city and its texts*, Greco-Roman Memoirs 93 (London 2007) 91f.—Zum Schlüsselattribut cf. A.A. Barb, Diva Matrix. A faked gnostic intaglio in the possession of P.P. Rubens and the iconology of a symbol, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953) 214 Anm. 22 mit Hinweis auf Nonnos, *Dionysiaka* VII 23.

In diesen Kontext gehört ein Phänomen, auf das Siegfried Morenz aufmerksam gemacht hat. Sein Beitrag "Anubis mit dem Schlüssel" behandelt ein interessantes Motiv in der kaiserzeitlichen Grabkunst Ägyptens.[5] Sein Ausgangspunkt war die Darstellung auf einem kaiserzeitlichen Holzsarg des Berliner Museums in Bahrenform, auf dem Anubis mit einem Schlüssel in der Rechten den Verstorbenen zum Totengericht geleitet (Abb. 1).[6] Schlüssel als Götterattribut sind zuerst in mittelptolemäischen Tempelinschriften belegt, und zwar bei der Wiedergabe des Wortes *sȝw* (schützen bzw. Wächter) als Ideogramm oder Determinativ.[7] In spätrömischer Zeit begegnet dieses Motiv im Großen Pariser Zauberpapyrus.[8] Die bisher noch nicht im Zusammenhang analysierten archäologischen Zeugnisse des römisch-ägyptischen Synkretismus zeigen verschiedene Gottheiten mit einem Schlüssel in der Hand bzw.—im Falle der Anubisschakale—am Halsband. Diese

---

[4] L. Castiglione, Dualité du style dans l'art sépulcral égyptien à l'époque romaine, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 9 (1961) 209–230 mit 20 Abb. Zuletzt Riggs, *The beautiful burial* passim.

[5] S. Morenz, Anubis mit dem Schlüssel, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig* 3 (1953/54) 79–83, 127–131 = Abb. 1–6; wieder abgedruckt (mit abweichender Anordnung der Abbildungen) in: id., *Religion und Geschichte des alten Ägypten* (Weimar *et al.* 1975) 510–520 Abb. 24–29.

[6] Inv. 12442. Das betreffende Brett wurde 1894 erworben, aber erst 1925 durch die bei Bircher in Kairo gekauften weiteren Bretter vervollständigt (nach brieflichem Hinweis von St. Wenig); [A. Erman], *Ausführliches Verzeichnis der aegyptischen Altertümer*^{2} (Berlin 1899) 359; Morenz, *Anubis* 79 Abb. 1 (= Morenz, *Religion* 511 Abb. 25). Abb. 3 = andere Langseite (= Morenz, *Religion* Abb. 24); G. Grimm, *Die römischen Mumienmasken aus Ägypten* (Wiesbaden 1974) 117 Taf. 137,1; Grenier, *Anubis alexandrin* 35 Taf. 10a.

[7] Grenier, *Anubis alexandrin* 34f.; Kurth, *Teüris* 11; F. Daumas, *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romain* 1 (Montpellier 1988) 60 nº 1043, 1045 und 1047 mit Nachweisen, darunter J.-C. Goyon, *Les dieux-gardiens et la genèse des temples* 1, BdE 93/1 (Kairo 1985) 452, 492.

[8] Der Große Pariser Zauberpapyrus Zeile 336 bzw. 1460ff.: K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* 1 (Leipzig 1928) 82f. 120f.; Morenz, *Anubis* 81f. (id., *Religion* 516f.). Cf. L. Bricault, *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Beiträge zur Altertumswissenschaft 82 (Stuttgart/Leipzig 1996) 131 mit weiteren Nachweisen.

Schlüssel hatten also den Charakter eines Attributs, das auf bestimmte Funktionen ihrer Träger hinweist. Die früheste Besprechung dieses Themas stammt von Boris Turaev. Seine an entlegender Stelle publizierte Studie blieb der späteren Forschung durchweg unbekannt; sie erschien 1917 in der Festschrift für Mal'mberg.[9]

Derartige hakenförmige Schlüssel waren in pharaonischer Zeit nicht gebräuchlich.[10] Für sie sind jedoch teilweise recht komplizierte Bronzeriegel nachzuweisen. Originale derartiger Schlüssel waren Morenz nicht bekannt, doch sind sie in großer Anzahl erhalten.[11] Sie waren offenbar auch noch in frühislamischer Zeit in Gebrauch, wie die Grabungen in Edfu ergeben haben.[12]

Nach Morenz hat sich Serge Sauneron mit diesem Motiv beschäftigt.[13] Er analysierte Darstellungen von Schakalen mit Schlüsseln um den Hals auf zwei vermutlich zusammengehörigen Leichentuchfragmenten in einer niederländischen Privatsammlung.[14] Ihm war allerdings entgangen, daß vollständige Exemplare entsprechender Mumiendekorationen seit längerer Zeit bekannt sind. Eines derselben, ein Leichentuch in Leiden, diente später Bruno H. Stricker als Ausgangspunkt für seine Bemerkungen über dieses Motiv.[15] Zuletzt hat sich Jan Quaegebeur mit diesem Thema beschäftigt.[16]

---

[9] B.V. Turaev, in: *Sbornik Moskovskogo obščestva po izlodovaniu pamjatnikov drevnosti v cest prof. Vl. K. Mal'mberg* 2 (1917) 10f. Taf. 2,4.

[10] O. Königsberger, *Die Konstruktion der ägyptischen Tür* (Glückstadt – Hamburg – New York 1938) 61f.

[11] F. von Luschan, Über Schlösser mit Fallriegeln, *Zeitschrift für Ethnologie* 48 (1916) 420 Abb. 14 (Sammelabbildung mit elf Schlüsseln im Ägyptischen Museum Berlin); J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire (Wien 1904) 311f. C.G. 9195–9200 Taf. 36; ebendort 307ff. C.G. 9188f. Taf. 35 (nachantike Typen von Schlüsseln), danach A. Badawy, *Coptic Art and Archaeology* (Cambridge, Mass./London 1978) 337 Abb. 5.37; W.M.F. Petrie, *Tools and Weapons illustrated by the Egyptian Collection in University College, London* (London 1917) Taf. 75, 140. 141; 76, 159ff. 165. 193. 194. etc.; zuletzt D. Bénazeth, *L'art du métal au debut de l'ère chrétienne—Louvre* (Paris 1992) 247–263 (38 Exemplare incl. Ringschlüssel).—Philologische Bemerkungen zum Thema Schlösser und Riegel: G. Husson, *OIKIA. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs* (Paris 1983) 104f.—ohne Berücksichtigung archäologischen Materials.

[12] Bénazeth, *L'art du métal* 253.

[13] S. Sauneron, Note sur une bandelette décorée, *BIFAO* 51 (1952) 53ff. Abb. S. 53 (Das Attribut und seine archäologischen Parallelen sind nicht besprochen).

[14] W.A. van Leer, *Egyptische Oudheden* (Leiden 1936) 17 n° 33 Taf. 7 oben; desgl. 2. Auflage [J.M.A. Janssen (ed.)] (Leiden 1957) 28 n° 33 Taf. 11. Nach einer R.A. Lunsingh Scheurleer verdankten Auskunft vom Jan. 1998 ist der Verbleib dieser Fragmente nicht bekannt; Grenier, *Anubis Alexandrin* 35 Anm. 152.—Cf. S. Sauneron, *Rituel de l'embaumement* (Kairo 1952) XVIII. Taf. 34ff.

Schakale mit Schlüsseln haben keinen festen Platz im Bildprogramm der Mumiendekorationen. Zumeist begegnen sie im unteren Teil der Darstellung bzw. im Fußbereich der Toten. So finden sie sich auf Leichentüchern antithetisch beiderseits der Füße vergöttlichter Toter oder oberhalb der Schultern. Dementsprechend befindet sich eine solche Darstellung auf dem stelenartig vergrößerten Fußteil einer vollständig erhaltenen Mumie in Trier.

Gelegentlich haben auch Klassische Archäologen—der Verfasser und Günter Grimm—die Schakale mit Schlüssel besprochen und mit Hilfe außerstilistisch datierter Beispiele zeitlich genauer eingegrenzt.[17] Demnach treten Schakale mit einem Schlüssel erstmals im frühen 2. Jahrhundert n. Chr. auf, und zwar an Särgen und Leichentüchern aus dem Familiengrab des Soter in Theben (Abb. 2).[18] Es fällt auf, daß das besprochene Motiv gerade in den dortigen Nekropolen besonders beliebt war. Von dort stammen die meisten der bisher bekannten Zeugnisse auf Leichentüchern und anderen Mumiendekorationen sowie auf Mumienetiketten. Ein stattliches Beispiel der ersten Gruppe befand sich in der Olsen Collection. Seine thebanische Provenienz ist durch die hieroglyphischen Texte gesichert (Abb. 3).[19] Diese Mumienetiketten waren wie Paketanhänger an Mumien befestigt und dienten zur Identifizierung der Toten. In einigen Fällen enthielten ihre Texte Transportanweisungen zum Heimatort der Verstorbenen. In archäologischer Hinsicht bieten diese Täfelchen nur selten größeres Interesse. Dazu gehören einige wenige Exemplare mit figürlichen Darstellungen und diversen Skizzen.[20] Ein Beispiel im Louvre zeigt eine Darstellung des Anubis mit einem Schlüssel in seiner Rechten.[21] Eine reizvolle Gruppe dieser Gattung enthält auf der Rückseite wie Wiedergabe hockender Schakale mit großen, an einem dicken Halsband befestigten Schlüsseln. Offenbar sind die Schakale gleichsam als Äquivalent des Gottes zu interpretieren. Der Duktus dieser in schwarzer Tusche ausgeführten Tiere verrät eine geschickte Hand. Da sie untereinander auffallend ähnlich sind, darf man sie demselben Schreiber bzw. Zeichner zuweisen. Die letzte Zusammenstellung dieser Gruppe wird J. Quaegebeur verdankt.[22] Die beiden Exemplare aus dem Besitz des Prinzen Johann Georg von Sachsen habe ich später im Ausstellungskatalog dieser Sammlung besprochen (Abb. 4).[23]

---

[15] B.H. Stricker, Tijd, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 49 (1968) 52 Abb. 4 sowie 56 Abb. 5: Leichentücher der ehemal. Sammlung Hoffmann [heute in Moskau Inv. I1a 5764 (4258): Chodžaš, *Izobraženija drevneegipetskago* 73ff. n° 25, ganzseitige Farbabb. S. 73] bzw. in Leiden Inv. AMM 8: H.D. Schneider, *Beelden van Behnasa. Egyptische kunst uit de Romeinse keizertijd 1e–3e eeuw na Chr.* (Zutphen 1982) 33 Abb. 27. Beide Exemplare zuvor besprochen von Parlasca, *Mumienporträts* 152. 159f. Abb. 8 bzw. 166 Taf. 60,1.

[16] s.u. Anm. 22.

[17] Parlasca, *Mumienporträts* 164. 167. 188; Grimm, *Römische Mumienmasken* 93. 117f.—jeweils mit weiteren Nachweisen.

[18] Grimm, *Römische Mumienmasken* 94. 118f. Taf. 136, 2; 139, 1 (Särge in Berlin Inv. 504 bzw. Louvre E 13048). Zahlreiche Abbildungen des besprochenen Motivs in F.R. Herbin, *Padiimenipet fils de Sôter. Histoire d'une famille dans l'Égypte romaine*, Collection Solo 20 (Paris 2002) 28. 51. Anm. 16+17 Abb. 3, 12, 17, 24, 28 rechts, 32 und 33 (teilweise seitenverkehrt!).

[19] K. Parlasca, s.v. Sudario, *Enciclopedia dell'Arte Antica* 7 (Rom 1966) 545 Abb. 649; id., Bemerkungen zum ägyptischen Gräberwesen der griechisch-römischen Zeit, in: *Ägypten. Dauer und Wandel. Symposium anläßlich des 75-jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo am 10. und 11. Oktober 1982* (Mainz 1985) 98 Taf. 4a (mit Übersetzung von K.-Th. Zauzich); Kurth, *Teüris* 26 Anm. 34; L. Kákosy, The Soter Tomb in Thebes, in: *Hundred-Gated Thebes* 66 Taf. 2; K. van Landuyt, *The Soter Family. Genealogy and Onomastics*, ebendort 82; Bresciani, *Il volto* 21 Abb. 16

Es fällt auf, daß die Darstellungen des Anubis bzw. "seines" Schakals mit Schlüssel besonders im Gebiet des oberägyptischen Theben konzentriert sind. Offenkundig ist es als 'Erfindung' eines gelehrten Priesters dieses Kulturraums zu verstehen. Zwei gesicherte Zeugnisse des Schlüssel-Attributs stammen aus Tuna el-Gebel (Abb. 5).[24] Auf diese Weise sollte die mit Anubis verbundenen Sepulkralsymbolik durch ein Element aus der 'klassischen' Welt gleichsam aktualisiert werden.

(Umzeichnung).—Auktionskatalog Sotheby's New York 18. Juni 1991, n° 48; desgl. 12. Juni 2001, n° 219 mit Farbabb.

[20] J. Quaegebeur, in: E. Boswinkel et P.W. Pestman, *Textes grecs, démotiques et bilingues*, Papyrologica Lugduno-Batava 19 (Leiden 1978) 240 Appendice F § 6.

[21] Inv. 39711 (398), demotisches Mumienetikett der Ta-tw-Inp, Tochter des Sn-mw; auf der Rückseite stehender Anubis mit Szepter und Schlüssel (nach einem M.-F. Aubert verdankten Hinweis vom 4. Aug. 2004).

[22] J. Quaegebeur, Tablai de Thèbes au Musée de Birkenhead (GB), *CdÉ* 60 (1985) 273f.

[23] G. Nachtergael, Étiquettes de momies. Éditions, notes critiques, bibliographie, *CdÉ* 78 (2003) 259–262 n° 8 und 9 Abb. 5–8; K. Parlasca, in: B. Heide und A. Thiel (eds.), *Sammler—Pilger—Wegbereiter. Die Sammlung des Prinzen Johann Georg von Sachsen* (Mainz 2004) 44 n° I 5.11 a–b, Abb.

[24] s.u. Anm. 48.—Weitere Beispiele aus dem thebanischen Raum: Leichentuch aus Deir el-Medineh in Leiden Inv. F. 1968/2.1, aus Grabung B. Bruyère: K. Parlasca—H.G. Frenz, *Ritratti di mummie IV,* Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano B IV (Rom 2003) 63 n° 772 Taf. 172, 4 (Erhalten ist am linken Rand des Fragments von Anubis eine schwarze Hand mit Schlüssel). Cf. ferner ein Fragment aus dem "Tal der Königinnen": G. Lecuyot, *Memnonia* 3 (1992) 107 Abb. 9.

Die oben erwähnte antithetisch paarweise Anordnung der Schakale hat bereits ptolemäische Vorstufen. So begegnen zwei dieser Tiere an der Schmalseite eines vermutlich spätptolemäischen Holzsargs aus Magdola (Fayum) in Kairo.[25] Dort sind sie liegend wiedergegebenen—nicht aufgerichtet, hockend wie bei den Schakalen mit Schlüsseln. Den typologischen Wechsel liegender bzw. hockender Tiere hat Peter Munro bereits bei spätzeitlich-ptolemäischen Grabstelen beobachtet.[26] Eine strickte typologische Abfolge beider Typen in zeitlicher Hinsicht gab es jedoch nicht, wie Darstellungen liegender Schakale mit Schlüssel auf spätrömischen Masken, z. B. im Louvre, belegen (Abb. 6a–b).[27]

Bei Kartonagemasken und Leichentüchern mit Brustbildern der Toten hatte man die Schakale auch mit anderen sepulkralen Motiven kombiniert, wie z. B. bei dem im Folgenden erwähnten Turiner Stofffragment (Abb. 7).[28] Singulär ist die Darstellung des Anubis mit dem Schlüsselattribut an der Fußpartie einer im Jahre 2003 in Paris versteigerte Mumie eines Knaben—kenntlich an seiner Jugendlocke und der geringen Länge (Abb. 8).[29] Der Umriß dieser Fläche entspricht der stelenartigen Ausgestaltung mittelägyptischer Mumien mit Masken in römischem Stil, besonders aus Meir, von denen vollständige Exemplare in Kairo[30] und New York[31] erhalten sind; dazu kommt die vollständige Umhüllung einer derartigen Mumie, die vor wenigen Jahren vom Louvre erworben wurde.[32] Trotz seiner geringen Qualität ist ein Grabrelief in New York von Interesse; es zeigt das uns beschäftigende Motiv auf einem gesicherten Grabungsfund aus Abydos (Abb. 9).[33]

---

[25] C.G. 33123; G. Grimm – D. Johannes, *Kunst der Ptolemäer- und Römerzeit im Ägyptischen Museum Kairo* (Mainz 1975) 23 n° 39 Taf. 74 und 75; beide Schakale sind als inpw (Anubis) bezeichnet.—Sauneron, *Bandelette décorée* 54 Anm. 3 verweist ferner auf G. Maspero – H. Gauthier, *Sarcophages des époques persane et ptolemaïque* I–II, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire (Kairo 1914; 1939) Taf. 9; 21, 2; 30; 37, 2.

[26] Goldbrunner, *Buchis* 42 [mit Hinweis auf P. Munro, *Die spätägyptischen Totenstelen*, Ägyptologische Forschungen 25 (Glückstadt 1973) 63] datiert das Aufkommen der Schakale mit Schlüssel—im Anschluß an Morenz in die Zeit ab Antoninus Pius; Stricker, *Tijd* 56 datiert die Anfänge (ohne entsprechende Belege) in ptolemäische Zeit.

[27] Inv. N 2878B. M.-F. Aubert – R. Cortopassi, *Portraits funéraires de l'Égypte romaine* 2 (Paris 2008) 94f. n° 9 mit Farbabbildung.

[28] s.u. Anm. 34.

[29] Auktionskatalog *Archéologie méditéranéenne*… Olivier Coutau-Begarie, Chakib Slitine, Expert, Paris 19. März 2003, n° 120 mit 2 Abb. *Korrekturzusatz Autor:* Aus typologischen Gründen ist Oxyrhynchos als Fundort dieser Mumie zu bestimmen.

[30] C.G. 33137; C.C. Edgar, *Graeco-Egyptian Coffins, Masks, and Portraits*, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire (Kairo 1905) IIIf. 32ff. Taf. 17; Grimm, *Römische Mumienmasken* 64ff. 133 n° B 5.

[31] Inv. 11.155.5.—Parlasca, *Mumienporträts* 120. 148 Taf. 2,2; Grimm, *Römische Mumienmasken* 64. 134 n° C 2 Taf. C,1; S. Walker, in: ead. (ed.), *Ancient Faces. Mummy Portraits from Roman Egypt* (New York 2000) 132ff. n° 85 mit 7 Farbabb.

Besonders interessant ist eine Variante des Schlüsselattributs bei der Büstenpartie eines Sepulkralporträts—offenbar thebanischer Provenienz—in Turin (Abb. 7).[34] Hier tragen die beide Schakale nicht weniger als vier Schlüssel. In diesem Falle hat man die Anzahl der Schlüssel offensichtlich als Hinweis auf die mehrtorige Unterwelt zu verstehen. Zahlreiche interessante Zeugnisse und Nachweise über Anubis als Türhüter der Unterwelt und als Totengeleiter bietet ein Beitrag von Günter Vittmann.[35] Außerhalb des thebanischen Raumes bzw. Oberägyptens sind Darstellungen des Anubisschakals mit Schlüssel ausgesprochen selten. Relativ bekannt ist ein Grabrelief aus Terenuthis (Kom Abu Billu) am westlichen Rand des Nildeltas in Kairo (Abb. 10).[36] Es gehört zu den seltenen Beispielen dieser Stelengruppe mit mythologischen Darstellungen und zeigt die Entführung der Persephone durch Hades auf einem Viergespann—eine in der kaiserzeitlichen Grabkunst Ägyptens mehrfach belegte Darstellung.[37] Dem Gespann eilt Hermes voraus, der einen Schlüssel in der Rechten hält. Der Götterbote fungiert hier als 'Psychopompos'. Auch auf den konventionellen Grabstelen aus Terenuthis ist der Schakal mit einem Schlüssel mehrfach belegt.[38]

---

[32] Inv. E 32634; erworben im Jahre 2000.—K. Parlasca, in: *Augenblicke* 310–313 n° 206 mit 9 Farbabb. und 9 Positionsskizzen der Fragmente, Herkunft Meir; D. Kurth, ebendort 92–97; Aubert—Cortopassi, *Portraits funéraires* 101–108 n° 12 mit 11 Abb.

[33] Inv. 20.2.44 (38 × 34,7 cm.).—A. Abdalla, *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt* (Liverpool 1992) 32 n° 51 Taf. 21a (aus Grabung Garstang).

[34] Inv. 2265: V. Schmidt, *Levende og Døde i det gamle Ægypten* (Kopenhagen 1919) 256 Abb. 1505 (Skizze); Grimm, *Römische Mumienmasken* 24. 118 Taf. 139,2 (nur unterer Streifen); danach Grenier, *Anubis alexandrin* 35 Taf. 10 b; Bresciani, *Il volto* 22 Abb. 17 (Umzeichnung).

[35] G. Vittmann, Ein neuer religiöser demotischer Text, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 117 (1990) 79ff.

[36] Inv. J.E. 87533.—Zaki Aly, Some Funerary Stelae from Kom Abou Bellou, *BSAA* 38 (1949) 65. 72f. Taf. 6 a (richtige Deutung des Schlüssels von É. Drioton); L. Castiglione, Kunst und Gesellschaft im römischen Ägypten, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1967) 131 Taf. 6, 2; K. Parlasca, Zur Stellung der Terenuthis-Stelen. Eine Gruppe römischer Grabreliefs aus Ägypten in Berlin, *MDAIK* 26 (1970) 184 mit Lit. in Anm. 92; J. Pelsmaekers, Studies on the Funerary Stelae from Kom Abou Billou, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 59 (1989) 11 n° 271 (Stelenliste); L. Kákosy, Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten, *ANRW* II 18.5, 3013 Taf. 12, 15; Kaplan, *Grabmalerei* 43 Taf. 11 b.

[37] Wandmalerei aus Tuna el-Gebel; S. Gabra, Fouilles de l'Université "Fouad el Awal" à Touna el Gebel (Hermopolis Ouest), *ASAE* 39 (1939) 486 Taf. 79; Zaki Aly, *Funerary Stelae* 65. 74f. Taf. 6 b; B. Andreae, *Studien zur römischen Grabkunst*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Römische Abteilung. Ergänzungsheft 9 (Heidelberg 1963) 47ff. Liste von Parallelen, darunter die vorliegende Malerei als n° 8; S. Gabra – É. Drioton, *Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis-Ouest*

Nicht minder interessant ist ein anderes Zeugnis. Auf einem bekannten dreifigurigen Leichentuch mit Porträt eines Jünglings aus frühantoninischer Zeit in Moskau ist Anubis mit dem Schlüssel dargestellt.[39] In der linken Hand, mit welcher er den Verstorbenen zu Osiris geleitet, sieht man einen Schlüssel. Er wird jedoch, wie die ausgestreckten Finger beweisen, nicht richtig gehalten. Offenbar ist er ein erst sekundär zugefügtes Attribut. Erinnern wir uns, was der Befund des Tuches mit seiner sekundär aufgesetzten Kopfpartie ergeben hatte. Das Leichentuch ist die Kopie eines schadhaften, typgleichen Exemplars.[40] Die Zufügung des Schlüssels sollte offensichtlich im Sinne des Auftraggebers die Funktion des Anubis als Totengeleiter und Öffner der Unterweltstore akzentuieren.

Fast alle Götterdarstellungen mit Schlüsseln betreffen sepulkrale Szenen mit Anubis oder den mit ihm gleichgesetzten griechischen Hermes bzw. sein Symboltier den Schakal. Zu diesen Zeugnissen auf Mumiendekorationen gehört als singulärer Beleg seiner Gattung eine bisher unrichtig beschriebene magische Gemme in New York.[41] Daneben gibt es nur vereinzelte archäologische Zeugnisse anderer Gottheiten mit einem Schlüsselattribut. Von der Gestalt des Aion im Rahmen des Mithraskults war bereits die Rede.[42] In den Rahmen der Sepulkralkunst gehört auch Bes, von dem bereits S. Morenz eine singuläre Darstellung abgebildet hat (Abb. 11a–b).[43] Sie gehört zu der

---

(Kairo 1954) Taf. 14, 23 links; Kaplan, *Grabmalerei* 43 Taf. 11; zuletzt Guimier-Sorbets/Seif el-Din, *Tombes* 373ff. 395ff. Abb. 14–16; Venit, *Alexandria* 145f. Abb. 126.

[38] C.C. Edgar, *Greek Sculpture*, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire (Kairo 1903) 41 C.G. 27544 Taf. 21; Abd el-Hafeez – Abd el-Al – J.-C. Grenier – G. Wagner, *Stèles funéraires de Kom Abu Bellou*, Editions Recherche sur les Civilisations Mémoire 55 (Paris 1985) 66. 126ff. Abb. n° 118, 138, 139, 146.

[39] Inv. I1a 5749; Parlasca, *Mumienporträts* 174ff. 180f. Taf. 35,1 und 36,1; A. von Lieven, in: *Ägypten Griechenland Rom* 694 n° 300 mit Farbabb.

[40] Parlasca, *Mumienporträts* 180f.

[41] Inv. 10.130.1393; D. Wortmann, Neue magische Texte, *Bonner Jahrbücher* 168 (1968) 69. 70—nach Bonner, *Studies* 254 n° 8 Taf. 1 (Implement like a trident).

[42] s.o. Anm. 3.

[43] Inv. 14291; Morenz, *Anubis* 82 Abb. 5 (= Morenz, *Religion* Abb. 28); von Luschan, *Schlösser mit Fallriegeln* 423 Abb. 15; H. Kischkewitz, in: R. Germer, *Das Geheimnis der Mumien. Ewiges Leben am Nil* (zweite Auflage München/New York 1998) 87ff. bes. 89 Abb. 88/89 rechts; Riggs, *The beautiful burial* 15. 57–61. 88. 149. 257 n° 2 Abb. 19–21.

Berliner Mumie des Knaben Pj-Nacht, die erst in neuerer Zeit Hannelore Kischkewitz umfassend vorgestellt hat. Beide Autoren hatten allerdings die Erstpublikation von Franz Ballod übersehen.[44] Bes ist hier in auffallend großem Maßstab an beiden Seiten des Kopfes der Mumienhülle dargestellt. Er hält in der erhobenen Rechten einen deutlich wiedergegebenen Schlüssel.

Auch für Hathor ist das Schlüsselattribut bezeugt, so z. B. auf einem Holzsarg aus Tuna el-Gebel in Minia.[45] Ein Sonderfall ist eine Szene neben dem Porträtkopf eines Berliner Leichentuchs aus Memphis. Hier ist ein kniender 'König' mit Königshaube dargestellt (Abb. 12, 13).[46] Er hält in der Rechten eine Waage sowie mit der Linken geschultert einen Schlüssel. Adolf Erman hatte diese Gestalt als Thot gedeutet, S. Morenz hingegen als Anubis. Im Gegensatz zu diesen unwahrscheinlichen Interpretationen hält Dieter Kurth diese Gestalt neuerdings für eine "verschlüsselte Kennzeichnung des seligen Verstorbenen".[47]

Singulär ist ein anderes Zeugnis im Louvre, das ich der oft bewährten Hilfsbereitschaft Marie-France Auberts verdanke. Das Fragment einer Mumienmaske aus Tuna el-Gebel zeigt einen Schlüssel auf einem Ständeraltar (Abb. 5).[48] Das Gerät gewinnt auf diese Weise ein gewisses 'Eigenleben'. Offensichtlich ist es im vorliegende Falle nicht als ein Attribut gekennzeichnet; es hat vielmehr den Charakter eines Kultgeräts.

Der chronologische Rahmen der besprochenen Bildzeugnisse reicht vom 2. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. Die oben erwähnten außerstilistisch durch griechische Sargbeischriften in trajanische Zeit datierten Darstellungen sind vermutlich die ältesten erhaltenen Belege (Abb. 2).[49] Dieser Umstand beinhaltet eine wichtige Problematik. Verschiedene archäologisch-symbolische Neuerungen sind in unserem Denkmälerbestand erst in der Kaiserzeit nachweisbar. Nach ca. drei Jahrhunderten der griechisch bestimmten Ptolemäerzeit erfolgten in der römischen Kaiserzeit wesentliche neue Impulse in der religiösen Bildersprache der Grabkunst. Dieses Phänomen der allgemeinen religiösen Ikonographie wurde bisher noch nicht im Zusammenhang analysiert. Durch Einzeluntersuchungen sind jedoch entsprechende Fakten bereits erarbeitet. Es sei nur an den gut dokumentierten Typus des Osiris-Kanopos erinnert, der anhand der alexandrinischen Münzen nicht vor 68/69 n. Chr. belegt ist.[50] Auch das Motiv des Nemesisgreifen, der eine Pfote auf ein Rad legt,[51] sowie die in unterschiedlichen Varianten bezeugten Darstellungen des Gottes Tutu[52] gehören in diesen Zusammenhang. Zu den charakteristischen Elementen zählt auch der Hörneraltar.[53] Vermutlich gehört auch das von Isis angebetete (!) Seepferd auf einer Mumienhülle in Liverpool in diesen Zusammenhang.[54] Das eigentümliche Attribut des Schlüssels im Bereich der kaiserzeitlichen Grabkunst Ägyptens ist ein bemerkenswertes Zeugnis für die intellektuelle Differenzierung der Symbolsprache im Rahmen der einheimischen Religiosität. Die autochthone ägyptische Bevölkerung hat die spezifische Bedeutung des Schlüssels in diesem Zusammenhang wohl kaum verstanden. Die Übernahme eines aus dem griechischen Totenkult entlehnten Attributs gehört zweifellos zur bewußten Bereicherung der traditionellen religiösen Vorstellungen durch den einheimischen ägyptischen Klerus. Dieser im kulturellen Leben des Landes wesentlich bestimmende Personenkreis war gerade auch in solchen Einzelheiten—selbst noch in der römischen Periode—um neue Nuancen des religiösen Spektrums bemüht.

---

[44] Ballod, *Prolegomena* 101 Abb. 116; Grimm, *Römische Mumienmasken* 36. 99f. 146 n° B2 (Achmim).

[45] Kurth, *Teüris* 31. 33 Taf. 6 a.

[46] Inv. 11651.—[Erman], *Ausführliches Verzeichnis* 356; id., *Die Religion der Ägypter* (Berlin/Leipzig 1934) 456 = 1. Anm. zu S. 409; P.D. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt* (Cambridge 1913) 25: Thot als Hermes Psychopompos; G. Möller, in: H. Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literaturgeschichtliche Studie*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1918 n° 7 41 Abb. 6+7; Morenz, *Anubis* 82f. 131 Abb. 6 (= Morenz, *Religion* 518f. Abb. 29).—Zum Leichentuch mit ganzfigurigem Porträt des Toten K. Parlasca, *Ritratti di mummie II*, Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano B II (Rom 1977) 49 n° 325 Taf. 78,2 (Porträt); Parlasca—Frenz, *Ritratti di mummie IV* 156f; K. Parlasca, in: *Augenblicke* 261 n° 165 Farbabb. S. 260 (beste Gesamtansicht).

[47] D. Kurth, *Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten* (im Druck) ca. S. 77 Anm. 655.—Zum christlichen Umfeld des Schlüsselmotivs cf. den materialreichen Beitrag von F.J. Dölger, Christus als Sonne im Totenreich, in: id., *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*^{2}, Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5 (Münster 1925) 346ff.

[48] Inv. E 12175 (Sammelnummer verschiedener Fragmente) 24 × 24 cm. Grabung IFAO in Tuna el-Gebel 1904/05.

---

[49] s.o. Anm. 18.

[50] Grundlegend W. Weber, *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion* (Heidelberg 1911) 31ff. mit Tafel; Wild, *Water* 113ff. Taf. 12; 15–19; 21–25; A. Fouquet, Quelques représentations d'Osiris-Canope au Musée du Louvre, *BIFAO* 73 (1973) 61–69 mit 8 Tafeln; G. Clerc – J. Leclant, s.v. Osiris Kanopos, *LIMC* VII 116–131 Taf. 82–91.

[51] B. Lichocka, *Némésis en Égypte romaine* (Mainz 2004) 30ff. Le griffon femelle.

[52] O.E. Kaper, *The Egyptian God Tutu. A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments*, OLA 119 (Leuven 2003).

[53] Kurth, *Teüris* 10. 16; G. Soukiassian, Les autels «à cornes» ou «à acrotères» en Égypte, *BIFAO* 83 (1983) 317–333; J. Quaegebeur, L'autel-à-feu et l'abattoir en Égypte tardive, in: J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, OLA 55 (Leuven 1993) 329ff.

[54] M.A. Murray, in: E.B. Knobel *et al.*, *Historical Studies*, British School of Archaeology in Egypt Studies 2 (London 1911) 39f. Taf. 21 oben; R. Moss, By-products of Bibliography, *JEA* 54 (1968) 174 Taf. 26; P.H.K. Gray – D. Slow, *Egyptian Mummies in the City of Liverpool Museum* (Liverpool 1968) 17 Abb. 18; L. Kákosy, The Hippocampus in Egyptian sepulchral art, *OLP* 18 (1987) 5f.—Zum Motiv cf. K. Shepard, *The Fish-tailed Monster in Greek and Etruscan Art* (New York 1940) 30.

Anscheinend ist das zentrale Motiv unseres Beitrags nur ein ägyptologisches Problem. Umso mehr überrascht es, daß dafür sogar ein Zeugnis aus der modernen Literatur existiert. Die Erzählung "Der Hund mit dem Schlüssel" von Christa Reinig aus dem Jahre 1976 enthält als Titelbild einen Holzschnitt von Gerhard Grimm, das einen Hund mit einem Schlüssel am Halsband darstellt (Abb. 14).[55] Seine bissige Physiognomie ist offenbar von dem berühmten Signet des Thomas Theodor Heine für die satirische Zeitschrift 'Simplicissimus' inspiriert. Inhaltlich bietet die besagte Erzählung keine ägyptischen Bezüge. Die Darstellung beweist allerdings nichts über die tatsächliche Kenntnis einer ägyptische Parallele. Bei einem Vergleich der skizzenhaften Rohrfederzeichnungen thebanischer Mumienetiketten (Abb. 4) erscheinen letztere trotz ihrer anspruchslosen Darstellung künstlerisch ansprechender.

---

[55] C. Reinig, *Der Hund mit dem Schlüssel* (Düsseldorf 1976) Abbildung auf dem Umschlag.

QUELQUES ASPECTS DE BÈS DANS LES TEMPLES ÉGYPTIENS DE L'ÉPOQUE GRÉCO-ROMAINE

Youri Volokhine

À l'époque gréco-romaine, les temples égyptiens tendent à fonctionner comme des sortes de conservatoires des traditions autochtones, peu sensibles aux influences culturelles helléniques.[1] Étant donné cette situation, réfléchir autour de l'*interpretatio aegyptiaca* demande de sortir du monde des temples, afin d'observer les documents qui pourraient témoigner bien plus de réels échanges culturels. Des échanges qui semblent se faire, comme le souligne Michel Chauveau, « à sens pratiquement unique » :[2] selon lui, les influences égyptiennes sur la production hellénique dépassent en effet largement l'inverse. S'il ne fait pas de doutes désormais que la classe sacerdotale égyptienne, « l'élite indigène », devait avoir une réelle connaissance du grec,[3] obligatoire dans l'administration du pays, elle n'a pas pour autant décidé d'introduire largement une influence hellénique dans le monde des temples. Alors que la « famille isiaque », interprétation hellénisée du panthéon égyptien, s'exporte dans toute la Méditerranée, les dieux d'Égypte continuent à mener leur existence dans leur terre d'origine, à l'écart dirait-on des remaniements culturels, à l'abri des hauts murs des temples-conservatoires.

Je propose de m'arrêter sur l'un des membres de la « famille isiaque », le dieu Bès, afin d'observer comment ce dernier évolue en Égypte, à l'époque gréco-romaine. En ce qui le concerne, en matière de documents témoignant d'une *interpretatio*, il s'agirait de se pencher surtout sur les représentations attestées dans les terres cuites d'époque gréco-romaine, documentation dans laquelle se révèle cette foisonnante « mixité »[4] gréco-égyptienne,[5] plutôt que d'aborder les figurations et les textes liés à ce dieu dans les sanctuaires. Quoi qu'il en soit, c'est bien, tout d'abord, de(s) Bès dans le cadre égyptien du monde des temples que je souhaite traiter, non pour envisager ce dieu à rebours du thème proposé (l'*interpretatio aegyptiaca*), mais pour tenter (au mieux) de nouer des liens entre la théologie des temples et les pratiques dites « populaires » ou privées, ou (au moins) de confronter ces documentations différentes, mais issues d'une même terre.

---

[1] Des rares cas d'influences helléniques dans le monde des temples tardifs sont évoqués par P. Derchain, Homère à Edfou, *RdE* 26 (1974) 15–19. Voir aussi, du même, L'auteur du papyrus Jumilhac, *RdE* 41 (1990) 9–30, où l'on envisage un prêtre égyptien lecteur et adaptateur de mythes grecs.

[2] M. Chauveau, Bilinguisme et traduction, dans : D. Valbelle et J. Leclant (éds.), *Le décret de Memphis. Colloque de la fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette* (Paris 1999) 25–39 et 27 pour la citation.

[3] Cf. W. Clarysse, Ptolémées et les temples, dans : *Le décret de Memphis* 41–65 (spécialement 53–54).

En premier lieu, je présenterai synthétiquement les données relatives à la présence de Bès dans les temples, depuis les quelques attestations anciennes jusqu'à la Basse Époque, puis surtout dans l'espace des temples ptolémaïques et romains. Cet examen permettra de rappeler les fonctions centrales du dieu dans ce cadre précis. Ensuite, je tenterai d'évaluer brièvement les données d'époque gréco-romaine par rapport à celles offertes par la documentation « privée » contemporaine de cette période, essentiellement connue par l'iconographie. Puis, j'essayerai enfin d'apporter quelques éléments, probablement peu originaux, allant toutefois dans le sens, je l'espère, de la réflexion sur l'interculturalité qui nous a été proposée dans ces journées en l'honneur de Michel Malaise, savant qui en matière de Bès fait autorité.[6]

Les « Bès » dans les temples jusqu'à l'époque gréco-romaine

Il me faut au préalable rappeler un fait bien connu, mais qui n'est pas sans poser quelques difficultés. Le nom de « Bès » est une désignation générique utilisée pour renvoyer à un ensemble de personnages partageant des traits communs. Le théonyme *Bs* est attesté à partir de la 21^e dynastie,[7] et n'est associé explicitement à l'image du dieu qu'à l'époque ptolémaïque.[8] La plus ancienne attestation du théonyme est la référence faite dans le papyrus Boulaq 6 aux « Sept Bès », ici accompagnés des « Sept chattes »[9] : une équipe de « génies ». Le théonyme Bès est employé dans les textes d'époque gréco-romaine aux côtés d'autres noms divins (Hayt / Hyt,[10] et variantes) qui renvoient manifestement à des personnages analogues.[11] Dimitri Meeks a démontré que le mot *bs*, connu dès les *Textes des Pyramides*,[12] désignait un enfant, un avorton, un être dont la gestation n'est pas achevée, une « transposition apotropaïque du prématuré ».[13] Sous sa forme de nain, manifestation pouvant simultanément être comprise comme enfant et vieillard, Bès remplit dès lors les fonctions attitrées de dieu protecteur de l'enfant solaire, et de là de toutes les naissances. Si le mot *bs* prend du sens au regard de la théologie du dieu, notons toutefois que les noms « Hayt » / « Hyt » résistent quant à eux à une élucidation étymologique permettant de les rattacher à une racine lexicale, à moins que l'on admette que ces derniers théonymes dérivent du nom du dieu Aha (présent sur les ivoires magiques du Moyen Empire).[14]

---

[4] Chauveau, *Bilinguisme et traduction* 39, désapprouve l'usage du mot *Mischkultur*, relevant une « certaine imperméabilité » entre les deux cultures.

[5] Voir Dunand, *Religion populaire* spécialement 8–15, pour la définition du style dit gréco-égyptien, empruntant à la technique grecque, mais préservant les thématiques et les modes de représentation égyptiens.

[6] M. Malaise, Bès et Béset : naissance et métamorphoses d'un démon et d'une démone dans l'Egypte ancienne, dans : H. Limet, J. Ries (éds.), *Anges et démons. Actes du Coloque de Liège et Louvain-la-Neuve 25–26 nov. 1987* (Louvain-la-Neuve 1989) 53–70 ; id., Bès et les croyances solaires, *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim* II (Jérusalem 1990) 680–729 ; id., Bès et la famille isiaque, *CdÉ* 79 (2004) 266–292.

À cela, on ajoutera un fait d'un autre ordre : si l'image de(s) Bès est largement connue, en revanche les textes qui y seraient relatifs sont assez rares. Cette donnée n'est certainement pas un hasard, et n'est sans doute pas non plus sans rapport avec la nature même des mythes en Égypte et du rôle que ces dieux y jouent. La gamme dans laquelle se déploie l'iconographie des Bès est, quant à elle, de large amplitude et cohérente dans ses implications.[15] La composante première, avant même celle du nanisme qui deviendra prééminente à partir de l'époque saïte, est la bestialité. Le dieu présente un faciès humain-léonin grimaçant et adopte une attitude corporelle particulière (jambe fléchie, corps musculeux) qui rompt avec le port raide des dieux. Dès l'Ancien Empire, cette iconographie est attestée non seulement dans la statuaire, mais aussi dans l'art des temples, comme en témoigne un fragment provenant du complexe funéraire de Sahouré.[16] On tire d'une stèle du Moyen Empire l'assurance de l'implication d'un acteur masqué dans des rites manifestemment liés à la jeunesse.[17] Ce personnage s'apparente probablement au dieu montré cette fois frontalement sur les fameux ivoires dits apotropaïques du Moyen Empire, divinité apparente à une faune du désert remplissant le rôle d'escorte protectrice du apparentée soleil naissant. Ce dieu, volontiers accompagné d'une parèdre qui lui ressemble beaucoup (si ce n'est qu'elle se tient aussi de face mais jambes serrées), reçoit le nom de « Aha », soit « le Combattant ». On notera qu'une récente découverte atteste pour la première fois de la présence probable de ce dieu (anonyme dans ce cas) dans une scène figurée dans une tombe de la nécropole d'Assiout, consacrant son rôle de dieu de la chasse, évoluant sur les marges du monde civilisé, dans le désert.[18] On retrouvera dans divers documents du Nouvel Empire (et ultérieurement), sous cette apparence mi-humaine /mi animale (mais jamais de face) la présence d'acteurs masqués, toujours anonymes, présents dans les fêtes jubilaires royales (ainsi chez Kherouef).[19] Quant aux « Bès », toujours anonymes, ils apparaîssent souvent en cortège, danseurs, musiciens ou armés, sur de nombreuses pièces de mobiliers du Nouvel Empire (chaises,[20] appuis-tête,[21] parties de char,[22] pots à khôl, miroirs,[23] etc.).[24]

---

[7] *LGG* I, 834–835. Pour les noms théophores, voir M. Toro Rueda, Der Gott Bes in der ägyptischen Onomastik, *GM* 193 (2003) 65–69.

[8] Meeks, *Le nom du dieu Bès*.

[9] Koenig, *Le papyrus Boulaq* 6 77 n° VII.8 et commentaire 80.

[10] *LGG* V 28 b–c. Dans les textes ptolémaïques, tous ces termes sont occasionnellement aussi utilisés au pluriel : par exemple Bésou « Les (dieux) Bès », Hytou « Les (dieux) Hyt ».

[11] F. Ballod, *Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Ägypten* (Moscou 1913) 75, 78 et 82–83.

[12] Meeks, *Le nom du dieu Bès* 423 ; cf. Pyr. § 1186a.

[13] Meeks, *Le nom du dieu Bès* 427.

[14] H. Altenmüller, *Die Apopotropia und die Götter Mittelägyptens* (Munich 1965) 152. Cf. Ballod, *Prolegomena* 75.

[15] Y. Volokhine, Dieux, masques et hommes : à propos de la formation de l'iconographie de Bès, *BSEG* 18 (1994) 81–95 et id., *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, Cahiers de la Société d'Egyptologie 6 (Genève 2000) 69–75.

---

[16] L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sa-Hu-Re* (Leipzig 1913) pl. 22.

[17] BM n° 994, T.G.H. James, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the British Museum* I^2 (Londres 1961) pl. XXV.

[18] M. El-Khadragy, Some Significant Features in the Decoration of the Chapel of Iti-ibi-iqer at Asyut, *SAK* 36 (2007) 105–135. Pour le dieu-chasseur, maître des animaux du désert, et vu frontalement, cf. aussi J. Kahl, Die Determinative der Heteret in Assiut oder : von der Notwendigkeit epigraphischen Arbeitens am Original, *ZÄS* 135 (2008) 180–182.

[19] The Epigrapic Survey, *The Tomb of Kheruef. Theban Tomb 192* (Chicago 1980) pl. 40. Cf. également, pour la représentation comparable sur un talatat d'Amenhotep IV, D. Redford, *The Akhenaten Tempel Project* I (Warminster 1976) pl. 85, et pour le monument jubilaire d'Osorkon à Bubastis, E. Naville, *The Festival-Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis* (Londres 1892) pl. XV.5.

C'est aussi au Nouvel Empire, à la XVIIIe dynastie, que se précise une fonction du dieu qui va s'avérer cruciale. Protecteur des naissances, il est présent dans la scène dite de la « théogamie », l'épousaille entre le roi-divin et la reine, au cœur de l'idéologie de la transmission sacrée du pouvoir. Dans le temple funéraire de Deir el-Bahari[25] et dans le temple de Louqsor,[26] on le voit debout, de face, à côté du pied droit du lit royal. On peut déduire que ce rôle de protecteur procède, par des filiations qui nous échappent, de cette même fonction de gardien de la naissance (solaire) qui était celle du Aha des ivoires magiques ; le « Bès » de face et grimaçant, continuera d'assumer cette présence apotropaïque dans les scènes analogues de naissance figurant dans les dits « mammisis » des époques tardives, qui célèbrent non plus la naissance royale mais divine. Présent aussi depuis la XVIIIe dynastie sur une foule d'objets relevant du monde du cosmétique (et donc de la sphère hathorique), les Bès sont attestés parfois dans les tombes privées,[27] et prêtent aussi leur physionomie à différents génies de l'au-delà.[28] Dès cette période, une constante se dégage : les Bès sont largement attestés dans ce qui relève du quotidien (cosmétique), du privé, de la maison oserait-on dire, mais sont peu présents dans le monde des temples, mis à part les scènes de théogamie où ils assistent à la naissance de l'héritier royal. C'est notamment toujours en filiation avec cette tâche que les Bès vont, à partir de la Basse Époque et surtout à l'époque gréco-romaine, être mieux attestés dans notre documentation.

---

[20] J.E. Quibell, *The Tomb of Yuaa and Thuiu*, Catalogue Général du Musée du Caire nº 51001–51191 (Le Caire 1908).

[21] M. Perraud, Un raccord au Louvre : l'appui-tête E 4231 + E 4293 à figurations de Bès, *RdE* 49 (1998) 161–166 ; id., Appuis-tête à inscription magique et apotropaïa, *BIFAO* 102 (2002) 309–326.

[22] Cf. J. Berlandini, Bès en aurige dans le char du Dieu-Sauveur, dans : *Egyptian Religion* I 31–55.

[23] Différents exemples dans : *Les objets de toilettes égyptiens au Musée du Louvre* (Paris 1972) passim.

[24] Pour une présentation de l'ensemble de cette documentation, cf. J. Romano, *The Bes Image in Pharaonic Egypt* (PhD-diss. Ann Arbor 1990) ; cf. V. Dasen, *Dwarfs in ancient Egypt and Greece,* Oxford Monographs on Classical Achaeology (Oxford 1993) 55–83.

[25] E. Naville, *Deir el Bahari* (Londres 1897) II pl. 51. Nous noterons que les testicules du dieu telles que figurées sur la planche de Naville n'apparaissent pas sur l'original, le dieu étant d'ailleurs vêtu d'un pagne à queue animale.

[26] H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos, Ägyptologische Abhandlungen* 10 (Wiesbaden 1964) pl. IX (et p. 92). Le Bès est accompagné par une Thouéris ; la courte légende les accompagnant, mal préservée, semble préciser qu'ils « viennent du ciel », cf. Id., pl. IX et p. 102.

[27] Voir par exemple le spectaculaire Bès peint dans la tombe de Sennefri (TT 99), probablement dans un contexte érotique (ou lié à la naissance) ; pour cette scène, voir http://www.fitzmuseum.cam.ac.uk/tt99/paintings/wall_pix/Wall12_centre.html.

[28] Pour ces derniers, voir Volokhine, *La frontalité* 77–78.

Une rare attestation d'un Bès gravé dans un temple[29] antérieur à la 30e dynastie provient d'une chapelle de l'oasis de Bahariya, à Ayn el-Mouftella,[30] datant du règne d'Amasis (26e dynastie).[31] Au sein de ce curieux complexe de bâtiments construits par le gouverneur de l'oasis Djedkhonsouiouefankh, un édifice décrit anciennement comme un « temple de Bès », préserve le bas du corps du dieu, lequel devait mesurer initialement près de quatre mètres, ce qui n'est pas rien pour un dieu nain.[32] Il y a lieu de penser que ces Bès jouent déjà là une fonction « mammisiaque », très probablement pour assurer non pas une naissance royale, mais plutôt une renaissance osirienne. Il ne semble pas donc qu'il faille parler de « temple de Bès », et notre dieu reste—et restera—un dieu sans temple consacré.

Bès dans les mammisis et les complexes hatoriques de l'époque gréco-romaine

Sans doute la chapelle d'Ayn el-Mouftella peut-elle être considérée comme un proto-mammisi ; quoi qu'il en soit, le premier bâtiment du genre est bâti à la 30e dynastie par Nectanébo II. C'est dans ce cadre que l'on observe dès lors la présence constante de Bès, non seulement dans le rôle de protecteur de la naissance, mais aussi parfois comme musicien-danseur compagnon de la déesse lointaine. Cette dernière fonction, nous le verrons ensuite, est très clairement illustrée dans différents kiosques distincts des mammisis. Dans les mammisis, les « Bès » sont non seulement attestés dans des scènes figurées sur les registres pariétaux, mais sont également des éléments du décor architectural, en frise ou sur chapiteaux de colonnes. Dans les scènes légendées, les Bès apparaissent soit sous ce nom, soit sous celui de Hayt (et autres variantes). En quelque sorte, voici donc une divinité volontiers réduite à un rôle « décoratif » (comme sur les objets cosmétiques). Néanmoins, ce « décor-bès » signale avec force une présence, invoquée non pas seulement à fins apotropaïques, mais aussi parce que, dans ce cas, le dieu habite littéralement ces édifices.

---

[29] On ajoutera le Bès accompagné des quatre têtes des « fils d'Horus », dans un édicule sommé par un Anubis, dans : N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis* III. *The Decoration* (New York 1953) pl. 3.V et p. 7.

[30] A. Fakhry, *Bahria Oasis. The Egyptian Deserts*, SAE (Le Caire 1942) 165–168.

[31] Pour ce complexe religieux, voir F. Labrique, Ayn el Mouftella : Osiris dans le Château de l'Or (Mission IFAO à Bahariya, 2002–2004), dans : C. Cardin, J.-C. Goyon (éds.), *Actes du Neuvième Congrès International des égyptologues, 6–12 sept. Grenoble 2004*, OLA 150 (Louvain 2007) 1061–1070, et id., Le catalogue divin de ʿAyn el-Mouftella : jeux de miroir autour de « celui qui est dans ce temple », *BIFAO* 104 (2004) 327–357.

[32] Françoise Labrique travaille actuellement sur cette documentation, dans le cadre des fouilles de la mission belge de Bahariya, dirigée par Frédéric Colin. Je remercie également F. Colin, qui m'avait communiqué ses notes sur l'aspect « mammisiaque » du complexe, que l'on peut notamment soutenir en regard des titres de Djedkhonsouiouefankh.

Je ne vais pas m'attarder sur la fonction des mammisis, fort importants dans le plan directeur des ensembles religieux tardifs, dévolus à la naissance de l'héritier divin, cheville indispensable de la théologie royale, que les Ptolémées, puis leurs sucesseurs—du moins les concepteurs égyptiens à leur service—ont largement développés. Tout ce qui relève de la théologie mammisiaque, et notamment à Dendara, a été étudié attentivement par François Daumas, à la fois éditeur et exégète de cette documentation.[33] Arrêtons-nous seulement sur le rôle que jouent les Bès. Leur première fonction dans ces complexes est d'assurer la protection de l'enfant divin, au côté d'autres divinités prophylactiques. Ils apparaissent non seulement sous le lit de l'accouchement, mais encore protègent-t-ils, armés d'un couteau, la venue au monde du dieu. Pour juger des éléments que les temples tardifs nous apportent sur leur personnalité, il faut tenir compte d'une part des données iconographiques et de la gamme des nuances que ces représentations déploient, d'autre part des courts textes légendant parfois la figuration des Bès. Dans leur grande majorité, ces textes consacrent l'aspect de danseur et musicien du dieu, activité qu'il partage d'ailleurs avec les singes du cortège hathorique. Ce qui est surtout remarquable, comme nous l'avons rappelé ci-dessus, c'est la présence de Bès dans des éléments architecturaux et iconographiques spécifiques et spectaculaires : abaques de piliers, frises, chapiteaux. On rencontre des images de Bès dans tous les grands mammisis connus, comme à Philae, Edfou, Ermant, ou Dendara, ainsi que dans des kiosques d'accueil réservés à la déesse lointaine. Voyons-en rapidement quelques exemples, en descendant le cours du Nil.[34]

---

[33] F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Annales de l'Université de Lyon 32 (Paris 1958) spécialement 136–144. Cf. id., s.v. Geburtshaus, *LÄ* II 462–475 ; E. Louant, Les fêtes aux mammisi, *Egypte, Afrique & Orient* 32 (2003) 31–48.

Dans le mammisi romain de Philae, son visage frontal décore ainsi notamment les piliers des architraves du pronaos.[35] Un Bès dansant est décrit comme faisant partie des « Hytou de la Demeure-de-la-naissance, venus en Égypte avec elle (*i.e.* Hathor) vers son père, Harpocrate ».[36] Outre sa présence dans le mammisi, Bès est remarquable par son rôle dans le petit temple d'Hathor, construit sous Philomètor et achevé sous Auguste. Là, il est figuré accueillant la déesse, jouant de la harpe, du tambour, dansant (fig. 1).[37] Il y est décrit comme un « Hity éminent, qui frappe le tambourin pour sa maîtresse, qui [contente] son cœur au moyen de ce qu'elle aime ». En troupe, les « babouins sont devant ta face en train de danser pour ta majesté, les Hity frappent le tambour pour ton ka ».[38] Ces courtes allusions relatives aux Bès musiciens de Philae sont à rapprocher des formulations analogues utilisées dans les complexes mammisiaques. Ces textes célèbrent ainsi la troupe festive accompagnant le retour de la déesse, formant un cortège bruyant et coloré.

Dans le mammisi d'Edfou, Bès orne de sa présence des éléments architecturaux, tels que les bandeaux de frises du sanctuaire,[39] les chapiteaux des colonnes.[40] Il figure également comme dieu-gardien protecteur d'Harsomtous, de face, tenant deux couteaux sur le portique du sanctuaire,[41] ou en bande, dansant à côté de musiciens.[42] On notera aussi une curieuse représentation qui montre, semble-t-il, un Bès vêtu d'une sorte de cape, se tenant derrière le roi.[43]

---

[34] Pour Bès dans le monde napatéen (piliers du temple du Gebel Barkal), cf. I. Hoffmann, *ANRW* 18.5, 2839–2840. Cf. I. Hofmann, H. Tomandl, *Unbekanntes Meroe* (Vienne-Mödling 1986) pl. 10–12. Également dans le temple d'Apedemak à Musawwarat es-Sufra, F. Hintze, *Musawwarat I*^{2} (Berlin 1971) pl. 85–86, 89–90, 93–95.

[35] Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens* pl. VIIIa.

[36] Id., *Les mammisi des temples égyptiens* 141 n. 1.

[37] Ces scènes ont été publiées par F. Daumas, Les propylées du temple d'Hathor à Philae et le culte de la déesse, *ZÄS* 95 (1968) 1–17. Cf. id., *Les mammisi des temples égyptiens* pl. VIII.b, pl. IX a-b.

[38] Daumas, *Les propylées* 10–12 (§19.2).

[39] E. Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou*, MIFAO XVI (Le Caire 1910) pl. X, XII–XV.

[40] Ibid., pl. II-IV, VII-VIII.

À Kom Ombo, où le mammisi est détruit, un bloc atteste d'un groupe montrant un Bès, une Thouéris et un génie animal (la tête a disparu) entourant un piédestal sur lequel se tient un faucon (fig. 2) (l'ensemble ressemble quelque peu aux scènes d'Ermant, cf. ci-après).[44]

À Ermant, le mammisi de Cléopâtre VII et de Césarion, bien connu des anciens visiteurs de l'Égypte au XIX^{e} siècle, puis copié par l'expédition de Lepsius, mais détruit depuis lors, présentait une véritable troupe de Bès et de figures divines apparentées, sculptées sur la frise du sanctuaire (fig. 3).[45] Les images, complétées par des inscriptions copiées jadis par A. C. Harris (paroi nord)[46] et par Henri Brugsch (paroi sud)[47], révèlent une troupe de dix-huit divinités protégeant la naissance de l'enfant solaire, l'apparition de la lumière dans le monde. Sur la frise copiée dans les *Denkmäler* de Lepsius,[48] les « Bès » figurent au côté de divinités s'apparentant à des Thouéris, tous armés de couteaux, entourant soit Harprê enfant émergeant de son lotus, soit le dieu faucon, dans son fourré de papyrus. Dans cette troupe (fig. 4–6), on rencontre trois dieux nains à tête d'animal séthien (ou de canidé), qui sont appelés Ouser (?) et Ouaset (théonyme tiré du nom du renard) ;[49] huit divinités présentent un corps de Thouéris : avec une tête d'hippopotame (Kénement et Réret), de canidé (deux mentions d'Inépou-Anubis), d'ours (?) (deux mentions de Hétemet),[50] de félin (Répyt), de lion (Mait). Avec eux, six dieux nains et barbus, rigoureusement identiques, reçoivent pourtant des noms différents (chaque nom est suivi d'une courte phrase) : « Bès qui désire son *ka* », « Bès qui assemble ce qu'elle aime », « Teteten,[51] compagnon de Rê », « Bès qui vient du pays du dieu », »Hayt le grand du mammisi », et « Sepet (ou Seped, « l'Efficace »),[52] efficace[53] dans son […] ». Enfin, un dernier dieu nain mais au visage glabre, portant une perruque bombée vers l'arrière, se nomme également « Hayt » (fig. 6).[54] D'autres figurations de dieux Bès étaient attestées dans ce mammisi, mais elles ne subsistent que par les copies peu précises de la *Description de l'Égypte* (fig. 7).[55] Restons quelques instants encore dans la région thébaine pour rappeler simplement que des Bès ornent deux passages de portes, l'un dans le temple de Mout,[56] où il veille bien campé sur deux jambes, et l'autre à

---

[41] Ibid., pl. XXXII. Portique (H) pilier sud-ouest. Face nord a, 3e registre (debout, de face, tenant deux couteaux) (texte p. 131) et pl. XXXVII. Portique (H), pilier nord-ouest : face sud a ; Id. (mais mauvais état), texte p. 142.

[42] Ibid., pl. XLVII. Cour (I) porte centrale : montant nord, épaisseur du montant (trois Bès bras levé, suivis de deux musiciens).

[43] Ibid., pl. X.2 ; tableau de l'entrecolonnement à l'angle nord-est de la cour.

[44] J. De Morgan *et al., Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique. Kom Ombos. Deuxième partie* (Vienne 1909) bloc n° 984.

[45] Ces scènes ont été récemment commentées et traduites en partie par C. Thiers, Introduction et inition à l'écriture ptolémaïque et lectures de textes, *AnnEPHE. Sciences religieuses* 115 (2006–2007) 94–95, que je remercie pour les documents et informations qu'il m'a communiqués à ce propos, de même que Laurent Coulon, pour l'aide apportée. On consultera donc cette étude pour la traduction complète des scènes, que je ne reprends pas ici.

[46] Texte inédit de A.C. Harris, communiqué par C. Thiers. Les dieux de la troupe de génies nommés dans cette copie sont : Réret (la Nourrice), Ouaout (?), Inépout (Anubis-féminin), Mait (la Lionne), Béset, Ouseret (la Renarde).

[47] H. Brugsch, *Recueil des Monuments égyptiens dessinés sur les lieux et publiés sous les auspices de son altesse le vice-roi d'Égypte Mohammed-Saïd-Pacha*, *Deuxième partie* (Leipzig 1863) pl. LXXI.4. Les thénoymes mentionnés sont : Ipet (l'Hippopotame), Tchésemet (la Chienne), Hétemet (l'Ourse), Béset, Mait (la Lionne), Ouseret (la Renarde). Ces deux listes (Harris et Brugsch) ne correspondent que partiellement à celle donnée par le bandeau copié dans les *Denkmäler* ; on notera en revanche que dans les deux cas figure apparemment le nom de Béset, forme féminine / parèdre de Bès.

[48] *LD* IV 65 a et b.

---

[49] Cf. L. Störk, s.v. Fuchs, *LÄ* II 348. Notons que ce dieu canidé présente un corps de nain anthropomorphe ; une telle combinaison (tête de canidé / corps de nain) est connue par ailleurs, par exemple sur le papyrus funéraire de Dirpou, cf. A. Piankoff, *Mythological Papyri* (New York 1957) pap. nº 6.

[50] *LGG* V 594 ; cf. G. Posener, La mésaventure d'un Syrien et le nom de l'ours, *Orientalia* 13 (1944) 193–204. Le nom Hétemet signifie probablement « La Destructrice ». Comme le remarque Posener, le lapicide n'a sans doute jamais vu d'ours.

[51] *LGG* VII 447 a.

[52] *LGG* VI, 279 c [18].

[53] Spt/spd, cf. P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon*, OLA 78 (Louvain 1997) 832–833.

[54] La copie des *Denkmäler* me semble légèrement défectueuse ; je propose sous réserves de comprendre la courte légende ainsi : « Hayt, qui illumine (*hây*) l'éternité ».

[55] Cf. *La Description de l'Égypte* I pl. 95, 96, 97. J'en profite pour signaler que sur un bloc, situé dans la zone encombrée de débris issus de la démolition du temple ptolémaïque, un relief atteste d'une curieuse représentation qui montre, peut-être, un Bès, ou un personnage analogue, debout dans une barque. Derrière les jambes torses du personnage, on distingue une large queue animale. Je ne connais pas de parallèles directs à cette scène dans les temples tardifs, mais du moins nous apprend-t-elle que la présence marquée de Bès dans le mammisi proche avait peut-être un écho dans le temple. Cependant, Olaf Kaper attire mon attention sur le fait qu'on pourrait reconnaître aussi dans ce fragment l'image d'un singe en adoration (d'autant plus que ce personnage est figuré dans une barque) ; cf. toutefois le Bès d'Ermant représenté dans la *Description de l'Égypte* I pl. 95.8 (jambes fléchies, longue queue fournie).

[56] Debout, de face, les bras le long du corps, mains posées en haut des cuisses, à l'intérieur du porche du pylône (gravure ptolémaïque) : *PM* II^2 256 (3) (e).

Médamoud,[57] où il tient un grand bouquet de fleurs (fig. 8). Dans les deux cas, Bès joue le rôle de dieu de l'accueil au retour de la déesse. Dans l'oasis de Kharga, une troupe de trois Bès, portant coiffe végétale, le premier d'entre eux frappant le tambourin, figure dans le temple de Nadoura (haut), datant des règnes d'Hadrien et d'Antonin le Pieux (fig. 9).[58] Les légendes, très mal conservées, permettent toutefois de lire le théonyme Hayt, pour le second membre du groupe,[59] célébrant ici la déesse Mout. À El-Qala, on voit un Hayt de face, debout, dans la chapelle ouest.[60]

C'est à Dendara que la présence de Bès est la mieux documentée, autour d'Hathor dont il est le compagnon fidèle. Présent déjà dans le mammisi de Nectanébo (fig. 10–11),[61] on le remarque tout spécialement sur les spectaculaires quatre faces des quinze abaques des colonnes du mammisi romain.[62] À la différence des Bès de Philae ou d'Edfou, mais à l'instar de celui de Médamoud, il est montré tenant un très haut bouquet de fleurs et plantes tressées, emblème qui le consacre sans doute, comme le proposait Daumas, dans son rôle de dieu dispensateur de vie (fig. 12). Les courts textes associés aux Bès affirment son rôle de musicien, danseur, chanteur, célébrant le retour de la déesse Hathor, depuis les contrées du Sud, jusqu'en Égypte.[63] Dans le mammisi de Nectanébo, l'image d'un Bès gravée dans l'encadrement de la porte des « propylées » le présente comme un « Hit parfait », qui accompagne Hathor en dansant.[64] Dans le mammisi romain, ses protocoles (détaillés en plusieurs variantes sur les architraves) le présentent surtout en relation avec les contrées du sud mythique—dont Pount,[65] Bougem,[66] Kenset,[67] Ta-Seti,[68] Hékénou,[69] le « Pays du dieu »,[70] l'Occident[71]—ou le présentent simplement comme le « Hit parfait qui préside à la Demeure-de-la-naissance ».[72]

---

[57] Paroi ouest du kiosque méridional (nord) (n° 329), cf. E. Drioton, *Fouilles de Médamoud (1926). Les inscriptions* (Le Caire 1927) 28–29. La figuration du Bès dansant avec un bouquet floral est encadrée de deux colonnes de texte dont subsistent les passages suivants : [1][…] Horus, qui apaise sa Majesté dans le pehou de Kéneset (= la Nubie), qui réjouit le cœur de la Régente. [2][…] la nuit, car elle est la Flamme, Rénenoutet de la Demeure de l'Allaitement. Un texte de 9 colonnes, à gauche du tore, invoque Hathor et l'ivresse rituelle, ainsi que les réjouissances en son honneur, sans toutefois faire nommément référence aux Bès, à la différence des textes du kiosque de Philae (au demeurant très proches).

[58] Inédit ; *PM* VII 291 (les « Bès » n'y sont pas identifiés comme tels).

[59] Je remercie C. Thiers qui m'a communiqué un relevé qu'il a établi de cette scène, basée sur d'excellentes photographies prises par J.-F. Gout. Publication en cours par les soins de David Klotz (université de Yale).

[60] Pantalacci, Traunecker, *Le Temple d'El-Qala* II 119 (n° 240).

[61] F. Daumas, *Les Mammisis de Dendara* (Le Caire 1959) pl. II : sous le lit royal, à droite, debout et de face, tout comme dans les scènes propres aux rites de la théogamie du Nouvel Empire (mais sans la Thouéris qui l'y accompagnait), et désigné dans ce cas comme « Hia » (ibid., 9). Alignés, portant une coiffure de plumes sur la frise dominant la porte de la Salle des Offrandes (id., pl. V) ; également quatre Bès sur le bandeau d'une colonne des propylées (ibid., 79–80 et pl. XV). De nombreux fragments les représentant subsistent, cf. ibid., pl. XXXIII (fragment de l'un des Bès ornant les piliers carrés des propylées) ; pl. LIV 2 et 3 et LIV bis (architraves) ; pl. XCV (motif de l'architrave extérieur et de la corniche ; motif de l'architrave intérieur).

[62] Ibid., pl. XXXVI (vue générale).

Ce monde des temples, rapidement survolé, dans lequel les Bès évoluent, fonctionne durant cette époque gréco-romaine lors de laquelle se développe également en Égypte une vaste iconographie de Bès sur les figurines en terre cuite. Or, ces objets explorent certaines combinaisons qui sont inconnues dans les temples. Cette documentation révèle des attributs différents et plus variés. C'est le cas notamment des Bès portant le bouclier, tenant un serpent, des Bès « en famille », avec parèdre féminine (naine ou « Béset »), des Bès avec des « enfants-Bès », et, également, toute la gamme des Bès phalliques. Ce hiatus thématique entre la documentation des temples et les productions d'images en terre, que l'on peut constater non seulement pour Bès mais aussi pour d'autres dieux, invite à penser que la « religion populaire » et celle des temples se déclinent selon différentes grammaires. Que les préoccupations religieuses « du peuple » diffèrent grandement de celles de « l'élite » sacerdotale. Que cette dernière s'exprime dans l'espace clos des grands temples au travers d'une théologie aussi complexe que raffinée, échappant au vulgaire. Mais il serait de mauvaise méthode que de penser avoir affaire à des mondes forcément totalement hermétiques l'un à l'autre. Certes, on ne saurait dire qu'en Égypte, à l'instar de ce que l'on a pu observer en Europe, notamment à la Renaissance, des échanges féconds, mais souterrains, ont relié élite et classes « populaires ».[73] On a pu montrer cependant comment, en tout cas au Nouvel Empire, l'idéologie royale et les courants dits de « piété populaire » s'alimentaient réciproquement.[74] Cependant, les égyptologues n'ont pas pu retrouver au bord du Nil un personnage tel qu'un Menocchio, le savant meunier frioulan, inventeur de cosmogonie, condamné par l'Inquisition.[75]

---

[63] Les textes relatifs aux Bès / Hit sont traduits et commentés par Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens* 141–143.

[64] Daumas, *Les Mammisis de Dendara* 69.11–15 ; id., *Les mammisis des temples égyptiens* 141.

[65] « Bès, maître de [P]oun[t] », Daumas, *Les Mammisis de Dendara* 271.23, 274.19, 276. 14. Cf. « Hit maître de Pount » ; ibid., 275.16.

[66] « Bès parfait qui préside à Bougem », ibid., 283.15. Peut-être aussi 284.14.

[67] « Hit parfait maître de Kenset », ibid., 273.16.

[68] « Bès qui a jailli (bs) de Ta-Seti », ibid., 280.16.

[69] « Hit parfait qui préside à Hékénou », ibid., 281.16.

[70] « Hit parfait maître du Pays du dieu », ibid., 285.13.

[71] « Hit maître de l'Occident », ibid., 272.16.

[72] Ibid., 277.14 et 279.7.

Toutefois, tout se passe comme si un singulier édifice révélait une sorte de transition, une passerelle entre ces deux mondes.

Les dites « chambres de Bès » à Saqqara

Au début du XX^e^ siècle, l'archéologue britannique Quibell avait mis au jour à Saqqara un ensemble cultuel très particulier, malheureusement totalement disparu aujourd'hui, détruit ou ensablé (fig. 13).[76] À une trentaine de mètres à l'est de la pyramide de Téti, se trouvait un ensemble de pièces construites en briques, dont les murs étaient notamment décorés d'images de Bès[77] sculptées en terre en haut relief, mesurant jusqu'à 1,50 m de hauteur, stuquées et peintes (fig. 14–16). Certaines (ou l'ensemble ?) de ces sculptures, spectaculaires, ont été déplacées au Musée du Caire ; du moins, il y a quelques années, l'une d'elles était entreposée

---

[73] Pour ce vaste champ de l'histoire des mentalités, je me contenterai ici de renvoyer à R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites* (Paris 1978).

[74] Cette idée est notamment développée par P. Vernus, Le dieu personnel dans l'Égypte pharaonique, *Colloques de la société Ernest-Renan*, Centre Interdisciplinaire d'étude de l'évolution des idées, des sciences et des techniques (Orsay 1977) 143–157.

[75] C. Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e^ siècle* (Paris 1980).

[76] J.E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (Le Caire 1905–1906) ; *PM* III^2 777. Ce monument étant très souvent cité quand il s'agit de Bès, je m'abstiens ici d'en faire la bibliographie.

[77] On dénombre : un Bès vêtu de la peau de félin et du pagne, tenant d'une main sa compagne et de l'autre un serpent (Quibell, *Excavations* pl. XXVII.2) : il s'agit du groupe le mieux conservé, reproduit aussi en frontispice (pièce 14) ; un Bès levant une épée et tenant de l'autre main un serpent ; à sa gauche, un « orant » aux bras levés (ibid., pl. XXVIII.1 ; pièce 11) ; un Bès accompagné de sa compagne (un singe pour id., pl. XXVIII.2 ; pièce 13) ; un Bès (moitié supérieure détruite) avec à sa gauche sa compagne et tenant (semble-t-il) un serpent et un cervidé de l'autre main (ibid., pl. XXIX.1 et pl. XXVI ; pièce 11). Un autre groupe, non illustré, est signalé par l'auteur (pièce 13).

(plutôt qu'exposée) dans la galerie du rez de chaussée du Musée.[78] Parmi les restes des peintures de l'édifice, on remarque une scène qui semble montrer un Apis, debout devant une table d'offrandes, dans un décor végétal bruissant d'abeilles ;[79] également, est figuré un personnage armé et cuirassé tenant par les cheveux un ennemi (s'agit-il d'un Pharaon victorieux ? ou d'un Antée ?), peint tout à côté d'un Bès sculpté en relief.[80] Le matériel trouvé sur place comprenait en outre des monnaies de bronze ptolémaïques ainsi que de la céramique, un Sérapis, une situle et un cavalier (de travail grec selon Quibell). Mais, surtout, on découvrit là de nombreuses représentations de personnages phalliques (essentiellement dans la pièce n° 14) : en tout, le lot comporte trente-deux exemplaires (qui demeurent inédits). Ces derniers objets sont aujourd'hui dans les réserves du Musée du Caire, dans l'enfer des *erotica*.[81] La description succincte qu'en donne l'archéologue britannique nous informe que les personnages sont souvent en train de jouer du tambourin ; certains portent une tresse sur le côté. En outre, il y avait également une statuette phallique en calcaire. Enfin, en tenant compte du fait que de nombreuses statuettes étaient inachevées, on peut en déduire qu'elles étaient fabriquées sur le site même. L'ensemble du monument a été interprété par Quibell comme un « aphrodisia ». Un ensemble extraordinaire, sans parallèles directs, qui demande naturellement, d'abord, à être mis en rapport avec les données cultuelles de ce secteur de Saqqara. Car c'est là que, dès le début de l'époque ptolémaïque, se met en place un dispositif propre à des célébrations dionysiaques. Depuis le fameux « hémicycle des poètes » part une allée processionnelle menant jusqu'au secteur du Sérapeum, *dromos* qui a livré de nombreuses statues de style hellénique, publiées et analysées en détail il y a un demi siècle par Charles Picard ; un ensemble qui renvoie visiblement au cortège de Dionysos, lequel y est représenté assis sur une panthère.[82] Rappelons aussi qu'une fameuse statue de

---

[78] Ce secteur situé à droite de l'atrium du Musée est habituellement fermé par des barrières en bois et n'est ainsi pas ouvert à la visite. Le Bès est celui figuré sur le frontispice cité ci-dessus.

[79] Quibell, *Excavations at Saqqara* pl. I.

[80] Ibid., pl. XXVIII et XXIX (3).

[81] G. Martin, « Erotic » figurines : The Cairo Museum Material, *GM* 96 (1981) 71–84. Cf. Derchain, *Observations sur les Erotica* 167 (note 8).

[82] J.-P. Lauer et C. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Publications de l'Institut d'Art et d'Archéologie de l'Université de Paris III (Paris 1955).

Bès en calcaire, aujourd'hui au Louvre, avait été trouvée par Mariette dans le « temple de Nectanébo », situé immédiatement à côté de l'hémicycle.[83] Cette présence de Bès à Saqqara s'enracine sans doute dans les célébrations entourant les funérailles de l'Apis. Ce Bès memphite, sans doute celui-là même qui porte sur sa coiffe un édicule où apparaît le taureau sacré,[84] demande probablement à être mis en relation avec les danses rituelles de nains qui se déroulaient lors des funérailles de l'Apis. Plusieurs documents attestent de l'existence de telles célébrations, à l'entrée de la tombe (la « danse des nains », *khebeb némou*) : ainsi la stèle de Parâherounemyef, et les inscriptions du sarcophage du célèbre nain Djedher (Caire CG 29307) ;[85] notons toutefois que dans ces documents ce rite n'est pas explicitement mis sous la responsabilité d'un Bès. Cependant, il y a de fortes chances pour que ces acteurs nains et danseurs y incarnent le dieu. Le sens de ce rite est assez clair : protecteur de la naissance, Bès est foncièrement dieu des passages, et intervient à ce titre dans ce monde funéraire. On le retrouve d'ailleurs dans cette fonction dans différentes tombes tardives, comme à Kôm es-Shoukafa.[86] C'est aussi dans ce sens qu'il faut comprendre dans ce cadre funéraire les *aphrodisia*, les Bès phallophores, les Bès phalliques. La découverte, dans la nécropole des animaux, à quelques centaines de mètres du site fouillé par Quibell, d'un groupe statuaire montrant deux Bès porteurs de l'immense phallus d'un personnage énigmatique (interprété judicieusement comme un prêtre-*sem* par Derchain),[87] confirme bien l'atmosphère particulière de ce secteur de la nécropole memphite. Ces divers éléments témoignent de l'implication du dieu dans des rituels divers, dénotant de l'engouement pour sa figure, qui ne se dément pas jusqu'au terme de la civilisation pharaonique.[88]

Pour en revenir aux « chambres de Bès » de Saqqara, on soulignera encore que ce que nous laisse entrevoir le programme de l'édifice n'évoque rien de comparable à ce que le monde des temples présente. Toutefois, l'intérêt de cette construction, à mes yeux du moins, est de se présenter comme un espace au sein duquel le registre iconographique habituellement dévolu aux petits objets s'ancre dans un espace architectural.

---

[83] Lauer et Picard, *Les statues ptolémaïques* 9.

[84] Y. Volokhine, Une représentation d'un Bès armé, *BSEG* 25 (2002–3) 153–164.

[85] Voir J. Berlandini, Varia Memphitica VI, *BIFAO* 85 (1985) 41–62, spécialement 46–48.

[86] Kaplan, *Grabmalerei* 85–89.

[87] Derchain, *Observations sur les Erotica* 166–167 et pl. 23 (n° 306).

[88] D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* (Princeton 1998) 124–131.

Bès dans le cortège dionysiaque ?

Nous avons vu les différents éléments qui semblent accréditer l'idée que des personnages grimés pouvaient jouer le rôle de Bès danseurs et musiciens dans des fêtes ou des cérémonies à procession. Cette pratique est attestée en Égypte au moins dès le Moyen Empire, et perdure jusqu'aux époques tardives. En effet, les célébrations liturgiques, dans le cadre de la théologie mammisiaque ainsi qu'autour des fêtes de la déesse « lointaine », dont le retour est célébré dans l'ivresse, laissent deviner la perfomance « théâtrale ».[89] Daumas, quant à lui, ne doutait pas qu'à Philae (voire à Dendara) « des prêtres travestis en singes ou en Bès aient pris part aux rites ».[90] On peut proposer l'idée que, dans une grille de lecture grecque, un « Bès dansant » peut facilement être interprété comme un Satyre ou un Silène. Non seulement les Bès /Hity évoquent physiquement ces personnages, mais, en outre, ils évoluent de façon comparable dans une troupe bruyante, où ivresse et musique se conjugent. Pour Diodore, c'est en Éthiopie qu'Osiris (équivalent de Dionysos) rencontre les Satyres, et accueille cette peuplade dans sa troupe, charmé qu'il fut par leur don pour la danse et pour les réjouissances de toutes sortes.[91] Les Satyres de Diodore « aux cheveux jusqu'aux reins » accompagnent dès lors Osiris dans ses expéditions civilisatrices.[92] Ce joyeux cortège était l'objet, chez les Grecs, de mises en scène rituelles et festives. Dans la procession dionysiaque, le passage du cortège des Satyres était d'ailleurs, semble-t-il, le moment le plus apprécié, probablement le plus haut en couleur. On aimerait penser que des acteurs grimés en Bès « égyptiens » figuraient dans la très fameuse procession alexandrine décrite par Athénée, dans laquelle le cortège des Silènes accompagnait le passage d'un phallus de « 180 pieds »[93] (on connaît, par ailleurs, des figurations de Bès précisément phalléphores,[94] voir encore ci-dessous). Cependant, les attestations iconographiques d'un Bès évoluant au côté de Dionysos sont assez rares[95]—deux cas seulement sont cités par le *LIMC*, à savoir un médaillon en terre cuite du Musée d'Alexandrie,[96] et un rhyton du temple d'Arsinoé évoqué dans un épigramme.[97] Ces exemples pourraient très certainement être complétés par d'autres, si l'on poursuivait les investigations en ce sens. On pourrait ajouter par exemple une terre cuite provenant des fouilles de Tell Atrib, montrant un éléphant, trompe dressée : entre ses pattes, deux personnages phalliques d'un côté, et de l'autre, entre deux coqs, un Bès dansant.[98] La statuette est mutilée, et l'on attend, comme le souligne l'éditeur, soit un Dionysos célébrant son retour d'Inde, ou mieux, un Harpocrate (souvent associé au coq, et dont l'éléphant se trouve être parfois la monture).

---

[89] Sur d'autres cas de célébrations hédonistes, cf. M. Depauw et M. Smith, Visions of Ecstasy. Cultic Revelry before the Goddess Ai / Nehemanit : ostraca Faculteit Letteren (KU Leuven) dem. 1–2, dans : F. Hoffmann, H. J. Thissen (éds.), *Res Severa Verum Gaudium. Festschrift für Karl-Theodor. Zauzich zum 65. Geburtstag am 8 Juni 2004*, Studia Demotica VI (Leuven 2004) 67–93, spécialement 80–82 sur le lien danse / musique / érotisme.

[90] Daumas, *Les propylées du temple d'Hathor* 17 ; cf. également 13–14.

[91] Diodore I, XVIII ; cf. M. Casevitz, *Diodore de Sicile. Naissance des dieux et des hommes* (Paris 1991) 27. Pour leur aspect ithyphallique, cf. I, LXXXVIII et ibid., 105–106.

[92] Pour Plutarque (*Isis et Osiris* 356 D), les Pans et les Satyres sont les premiers à apprendre la mort d'Osiris, et à en propager la nouvelle, suscitant par là même la panique ; voir C. Froidefond, *Plutarque. Œuvres morales V, 2e partie, Isis et Osiris* (Paris 1988) 189.

Revenons à la question de l'interprétation Bès / Satyre. Bès présente certainement des traits justifiant son *interpretatio* en Satyre ou Silène. Cette question des rapprochements entre les Bès et les Satyres est plus compliquée qu'elle ne le semble au premier abord, surtout si l'on s'avise d'en retracer la diachronie. En effet, envisager les liens que les Bès égyptiens nouent avec les nombreux dieux présentant des traits analogues dans l'ensemble du proche-orient, de la Mésopotamie jusqu'à la Grèce en passant par le monde phénicien, demande de brasser une gigantesque documentation.[99] Le dossier des dieux et « démons » grimaçant et bestiaux est immense. On y rencontre le thème de la face apotropaïque, ce qui conduit aussi au thème iconographique du masque de Gorgo. Je n'entrerai pas en matière sur la question des influences orientales sur l'iconographie grecque, lesquelles étant probables, mais passant à tout le moins par un réseau très complexe de relations entre des personnages présentant des traits certes parfois analogues, mais qui quoi qu'il en soit évoluent tous au sein des spécificités locales. On peut constater les influences du type « Bès » non seulement dans la méditerranée orientale (Chypre),[100] mais encore dans le monde phénico-punique. En outre, la rencontre entre Bès et les différents types de « maîtres des animaux » musculeux, qui amènent jusqu'au dossier de l'Héraklès-Melqart, est épineuse. En ce qui concerne le rapprochement entre les Bès et les Silènes, notons simplement que celui-ci doit être postérieur à la perte du caractère chevalin de ces derniers. Le type âgé, barbu, pansu, père nourricier glouton et lascif, émerge en Grèce au V^e^ siècle.[101] À l'instar de ce que l'on constate en Égypte, où le prototype du Bès du I^er^ millénaire est un personnage musculeux, bestial, très proche du lion, voire du singe (et non pas du cheval),[102] nous assistons à un « adoucissement » progressif du personnage, qui va de pair avec une certaine perte de l'animalité. Posons en tout cas que, au moins dès la seconde moitié du I^er^ millénaire, les Bès et les Silènes partagent des traits communs, des affinités, parmi lesquels on notera leur relation au vin, leur visage camus et grimaçant (volontiers frontal), leurs traits « bestiaux », leur nudité, leur aspect phallique, de même que le fait que tous deux évoluent en troupes.[103] Cependant, Tran tam Tinh rappelle aussi que si Bès et Silène partagent des traits communs, en revanche

---

[93] Athénée, *Les Deipnosophistes* V 197 C-203 B (= FHG, 627 F 2, § 27–35). Voir P. Goukowsky, *Alexandrie III^e siècle av. J.-C.* (Paris 1992) 152–165, et E.E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus* (Oxford 1983).

[94] Derchain, *Observations sur les Erotica* 167–168 et pl. 23 ; cf. Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakoten* pl. 13 et *Textband* 102–104 pour différents exemples.

[95] Cf. Dasen, *Dwarfs* 246, qui cite un aryballe figurant un Dionysos dans l'attitude de Bès (de face, portant une peau de panthère dont la queue pend entre les jambes fléchies).

[96] Alexandrie Musée gréco-romain n° 2493 ; *LIMC* III.2 Bes n° 83. *Non vidi.*

[97] A.S.F. Gow, D. Page, *Hellenistic Epigrams* (Cambridge 1965) 1843–1852 (Hedylus) ; cf. commentaire vol. II, 292–293 ; *LIMC* III.1 108.

[98] K. Mysliwiec et H. Szymanska, Les terres cuites de Tell Atrib, *CdÉ* 67 (1992) 112–132, 118–120 pour la statuette décrite ici. Cf. K. Mylsiwiec et S. Abu Senna, Polish-Egyptian Excavations at tell Atrib in 1991–1993, *Études et Travaux* 17 (1995) 205–260 (spécialement 217–225 et fig. 22).

---

[99] Aperçu du dossier, en ce qui concerne l'iconographie grecque archaïque chez J. Boardman, *Archaic Greek Gems. Schools and Artists in the Sixth and Early Fifth Centuries BC* (Londres 1968) 29–44.

[100] V. Wilson, The Iconography of Bes with Particular Reference to the Cypriot Evidence, *Levant* 7 (1975) 77–103. Cf. A. Hermary, *s.v.* Bes (Cypri et in Phoenicia), *LIMC* III.1 108–112.

[101] G. Hedreen, *Silens in Attic Black-figure Vase Painting. Mythe and Performance* (University of Michigan 1992). Sur les Satyres et les Silènes autour de Dionysos, cf. H. Jeanmaire, *Dionysos* (Paris 1951) 278–281.

[102] Notons toutefois le rôle d'aurige de Bès, très présent dans le monde de la charrerie ; cf. Berlandini, *Bès en aurige*.

[103] Voir F. Jesi, Bes e Sileno, *Aegyptus* 42 (1962) 257–275. Cf. L. Heuzey, Papposilène et le dieu Bès, *BCH* (1884) 161–167. Aussi D. Montserrat, *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt* (Londres-New York 1996) 172–174.

« iconographiquement les différences sont énormes » : l'aspect nain de Bès aux jambes déformées, « une certaine manière de porter sa barbe et de fixer les gens », tout cela rendrait difficile la confusion entre Bès et Silène.[104] Des différences certes, mais celles-ci ne sont pas irréductibles, et n'enlèvent rien à la possibilité de l'interprétation. À cet égard, il est frappant de constater qu'une scène de la tombe de Pétosiris à Touna el-Gebel, construite à l'orée de l'époque ptolémaïque, montre dans une scène de pressage de vin, un personnage au faciès réellement silénien (fig. 17).[105] On notera d'ailleurs que dans cet exemple, ce personnage partage aussi avec Bès la frontalité. Cela nous amène à envisager ici le rapprochement des deux personnages par le biais d'une appartenance commune à la « mythologie du vin ». En ce qui concerne Bès, c'est dès le Nouvel Empire que l'on remarque de spectaculaires jarres à vin dont la forme épouse les contours du corps du dieu pansu.[106] Ces jarres consacrent le côté grotesque et réjouissant de ce visage, à rapprocher, pourquoi pas, d'une trogne d'ivrogne. Du côté grec, on connaît bien l'amour immodéré des Satyres et Silènes pour le vin, qu'ils pressent, qu'ils boivent, et qu'ils célèbrent.[107] Hors d'Égypte, différents cas ont été signalé de « Bès-Silène », attestant de ce qu'on a pu qualifier de « mélange iconographique ».[108]

---

[104] *LIMC* III.1 107.

[105] N. Cherpion, J.-P. Corteggiani, J.-F. Gout, *Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique*, Bibliothèque Générale 27 (Le Caire 2007) 60 ; scène 56 b.

[106] Vaisselle d'apparat, voire cultuelle dans : *Aménophis* III. *Le Pharaon Soleil* (Paris 1993) 355 (Berlin 22620) ; cf. B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Medineh*, FIFAO XIV (Le Caire 1937) 113–116 ; P. Brissaud, La céramique égyptienne du règne d'Aménophis II à la fin de l'époque ramesside, dans : J. Vercoutter (éd.), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron, 1927–1976* I. *Égypte pharaonique*, BdÉ 81 (Le Caire 1979) 26 et pl. IV ; P. Charvát, The Bes Jug. Its Origin and Development in Egypt, *ZÄS* 107 (1981) 46–52. M.-C. Guidotti, Ipotesi di significato e tipologia dei vasi egizi di Epoca Tarda raffiguranti il dio Bes, *EVO* VI (1983) 33–65. Sur les vases à figuration de Bès, voir désormais C. Defernez, Les vases Bès à l'époque perse (Égypte-Levant). Essai de classification, dans P. Briant (éd.), Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide, *Persika* 14 (Paris 2009) 153–218.

[107] L'amour du satyre pour le vin culmine iconographiquement dans la copulation avec l'amphore, comme sur cette coupe attique (Cassel Kessiches Landesmuseum AL 5204) citée par F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne* (Paris 1995) 108 (et fig. 64, 174). Belle évocation des Satyres découvreurs du vin chez Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques* XII, 337–394.

[108] A. Bugarski-Mesdjian, Traces d'Égypte en Dalmatie romaine. Culte, mode et pouvoir, dans : *Nile into Tiber* 289–328, spécialement 314–315, où l'auteur cite le vase anthropomorphe d'Issa (Martvila) (Bès-Silène ventru au sexe en évidence), et le balsamaire d'Okalj. Toujours selon l'auteur, cette iconographie trouverait son origine à Alexandrie, berceau donc de la fusion ces deux personnages. Voir aussi M. Katic, Antropomorfna

Un autre point mérite d'être soulevé à propos de l'aspect phallique de Bès. Si l'iconographie égyptienne connaît les dieux nus (dont Bès), et aussi les dieux ithyphalliques, en revanche elle ignore les personnages au phallus démesuré[109] avant les *aphrodisiaka* des époques gréco-romaines.[110] Le « Bès aux sept (var. neuf) visages », du papyrus magique de Brooklyn, à l'instar d'autres figurations du dit dieu « panthée », est certes représenté en érection, mais avec un phallus de dimension proportionnée ; il en va de même pour les autres dieux ithyphalliques (comme Min).[111] C'est donc à un type d'image différent que fait allusion Hérodote, qui évoque lors de fêtes de Dionysos (Osiris), la présence des statuettes au phallus démesuré et articulé.[112] Bès, quant à lui, est un dieu souvent représenté nu, mais ce n'est toutefois que tardivement qu'il se voit doté d'un phallus démesuré. À ce titre, ce Bès macrophallique s'inscrit dans la famille des personnages au même attribut « grotesque »[113] (où l'on rencontre Silène),[114] dans le cadre de

---

posuda sa sinkretiskičkim prikazom Silena-Besa iz Visa, *Znakovi i riječi* (*Signa et litterae*) (2002) 101–107. Pour les « Bès-Silènes » cypriotes, cf. *LIMC* III.1 111 (n° 35–37).

[109] Quelques exceptions toutefois, notamment certaines scènes de l'union entre Geb et Nout. Voir note suivante.

[110] L. Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt* (Londres-New York 1987) passim en ce qui concerne les personnages phalliques. Voir aussi P. Collombert et Y. Volokhine, De Aegyptiacis Rebus Doctorum Verecundia ou « Let's Talk About Sex ! », *Egypte, Afrique & Orient* 40 (2005) 45–55. Voir encore K. Mysliwiec, *Eros on the Nile* (Ithaca 2004) passim. L'exemple égyptien le plus fameux est l'un des protagonistes du « papyrus érotique de Turin » affublé d'un phallus gigantesque ; cf. J.A. Omlin, *Der Papyrus 55001 und seine satirische-erotischen Inschriften* (Turin 1973). Ce personnage, à moitié chauve et barbu, ivre sans doute, n'est pas sans affinité avec un Bès-Silène (dont il ne partage pas toutefois le côté pansu).

[111] S. Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn (Brooklyn Museum 47.218.156)* (Brooklyn 1970).

[112] Hérodote II, 48. Pour l'Osiris-Sokaris / Pamylès-Priape, forme memphite du dieu des morts, cf. Derchain, *Observations sur les Erotica* 167. Pour les phallus votifs, qui ne sont pas seulement un phénomène d'époque gréco-romaine, mais qui s'enracinent effectivement dans d'anciennes pratiques égyptiennes, voir G. Pinch, *Votive Offerings to Hathor* (Oxford 1993) 235–245. Cf. J. Aksamit, Some Small Hatoric ex-votos from the Tuthmosis III Temple, dans : J. Aksamit et al., *Essays in honour of Prof. Jadwiga Lipinska*, Warsaw Egyptological Studies 1 (Varsovie 1997) 5–13, spécialement 7 ; Dasen, *Dwarfs* 81–82, et ead., Nains et pygmées. Figures de l'altérité en Égypte et en Grèce ancienne, dans : F. Prost et J. Wilgaux (éds.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité romaine* (Rennes 2006) 95–114.

[113] Pour tout ce dossier, que je survole ici, voir J. Fischer, Der Zwerg, der Phallos und der Buckel. Groteskfiguren aus dem ptolemäischen Ägypten, *CdÉ* 73 (1998) 327–361 et ead., Der Zwerg, der Phallos und Harpokrates, *Kanobos* 1 (1999) 27–45.

[114] Par exemple sur cette lampe en terre cuite montrant un Silène phallique, de Ehnasya cf. Montserrat, *Sex and Society* pl. 25 (Petrie Museum Inv. 36434).

ces *erotica* liés, manifestement, au culte funéraire, où l'on rencontre ces fameux groupes statuaires figurant des copulations extraordinaires (*symplegma*),[115] dont les acteurs mâles présentent un phallus énorme. Dans ce cas, il s'agit toutefois de phallus en érection ; le phallus flasque et pendant dont Bès est parfois muni n'oriente pas naturellement vers une copulation active,[116] mais présente à la fois un aspect probablement apotropaïque[117] et sûrement drôlatique. On sait que les nains au phallus démesuré, traînant et ballotant telle une queue animale,[118] sont un motif grotesque bien connu dans l'iconographie hellénique, puis gréco-égyptienne, cette dernière puisant certainement dans les contenus symboliques propres aux deux cultures.[119] En effet, en amont du Bès phallique gréco-romain, il y a sans doute un travail antérieur, qui semble résulter d'un rapprochement déjà établi en Égypte entre la queue de la dépouille de félin que Bès porte sur le dos, et qui pend entre ses jambes écartées, et un phallus démesuré, traînant jusqu'au sol.[120] Le fameux « Bès » macrophallique du Musée d'Amsterdam, traité plastiquement en un style grec, résulte en partie de cette interprétation (fig. 18).[121]

---

[115] Exemple fameux, le groupe de Brooklyn 58.13, cf. R.S. Bianchi, dans : R.A. Fazzini et al., *Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum* (Brooklyn 1989) nº 82.

[116] Notons cependant que sur une lampe d'Haouara (*CGC* nº 26378), sont figurés trois personnages dans une barque, évoluant dans un décor de papyrus, de grenouilles et d'oiseaux. L'un, au faciès indistinct, semble affublé d'un long phallus pendant ; un autre, qui présente une face ressemblant beaucoup à celle d'un Bès, s'accouple avec le troisième personnage, lequel lui présente ses fesses ; voir G. Grimm, M. Ibrahim, M. Mohsen, *Kunst der ptolemäer-und römerzeit im Ägyptischen Museum Kairo* (Mayence 1975) pl. 104 et nº 64 p. 27.

[117] G. Michailidis, Le dieu Bès sur une stèle magique, *BIE* 42–43 (1966) 65–85, spécialement 81.

[118] Pour la position du pénis, flasque, pendant entre les jambes, et dirigé vers l'arrière, cf. Collombert et Volokhine, *De Aegyptiacis Rebus* 51, où est cité un exemple figurant sur le fragment de cuir MMA 31.3.98 (cf. Pinch, *Votive Offerings* pl. 54)

[119] Voir P.G.P. Meyboom, M.J. Versluys, The Meaning of Dwarfs in Nilotic Scenes, dans : *Nile into Tiber* 170–208.

[120] Cf. Derchain, *Observations sur les Erotica* 168. Derchain qualifie la substitution de la queue de lion en un phallus de « malentendu ».

[121] Allard Pierson Museum F 367, ancienne collection Lunsingh Scheurleer : B.H. Stricker, Bes de Danser, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 37 (1956) 35–48 (et pl. 4) ; E.M. Moormann (ed.), *Ancient sculpture in the Allard Pierson Museum Amsterdam*, Collections of the Allard Pierson Museum 1 (Amsterdam 2000) 113 nº 137. Cf. *LIMC* III.2 80 (Bes nº 45).

Dieux « sans mythes », dieu d'images

Je souhaiterais conclure cet exposé par un questionnement plus général auquel conduit ce dossier. On aura pu être frappé du fait que les Bès, si largement représentés, sont des dieux qui pourraient sembler, en Égypte, « sans mythes », du moins sans mythes racontés sous forme narrative.[122] C'est-à-dire que les rares textes qui leur sont consacrés[123] sont assez pauvres en renseignements et ne nous donnent finalement que peu d'informations sur l'implication du dieu dans les mythes. Cette situation a conduit Tran tam Tinh à penser que Bès est un « dieu sans généalogie théogonique, sans mythe précis ».[124] Ce qui est frappant est non pas le fait qu'il n'y ait pas de textes narratifs mettant en scène Bès,[125] si ce n'est les textes liturgiques d'accueil de la déesse Hathor, mais le contraste entre cette pauvreté apparente et la richesse thématique de l'iconographie du dieu qui, non pas dans les temples, mais plutôt dans les documents privés, est sans pareille. Or, en Égypte, l'horizon mythique dans lequel évolue les Bès est, depuis toujours, révélé par une iconographie qui permet, après analyse, d'établir des rapprochements, et ainsi d'entrevoir une architecture mythologique : à cet égard, le travail de Jan Quaegebeur sur le matériel du tombeau de Toutankhamon est exemplaire,[126] de même que les différentes études de Jeanne Bulté sur les faïences.[127] L'analyse de cette iconographie permet d'identifier les personnages (Bès, animaux du désert—bouquetins, ibex—, naine-compagne), de déduire leurs rôles et leurs fonctions, de dessiner l'horizon symbolique (contexte hathorique, érotique, renouvellement de la vie, régénération, protection). En revanche, le récit narratif se dérobe. Il y a lieu de penser que Bès fait partie de ces divinités que le fidèle se représente non pas autrement qu'en une suite d'images, actualisées dans des situations précises. Toute la gamme, très riche, des gestes de Bès, ne livre donc pas une histoire, mais dessine une personnalité, et évoque des prérogatives tout autant clairement attribuées que les *timai* hésiodiques. Qu'il y ait, en amont de ses représentations, des récits « mettant en scène » le dieu, cela se peut. Des récits connus, tellement connus même, qu'il n'y aurait plus besoin de les raconter. Dernièrement, Carlo Ginzburg rappelait que « (le mythe) est par définition un récit qui a déjà été raconté, un récit déjà su ».[128] À l'instar de ce que l'on peut constater dans le monde grec, précisément en ce qui concerne les Satyres, qui, à la différence par exemple des Centaures, ne jouent pas un rôle important dans la mythologie, nous avons affaire avec Bès à un type de figure qui s'enracine dans les arts visuels.[129]

---

[122] Sur le statut du mythe en Égypte, voir en dernier lieu P. Vernus, La notion de mythe dans la civilisation pharaonique, *Cadernos de Filosofia* 9–10 (2001) 11–33, et K. Goebs, A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes, *Journal of Near Eastern Religions* 2 (2002) 27–59. Également D. Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, MIFAO 125 (le Caire 2006) 163–167.

[123] En ce qui concerne les indications offertes par la papyrologie grecque, cf. J. Whitehorne, *ANRW* 18.5, 3064. Quelques attestations dans les papyri d'Oxyrhynchos, dont la mention d'une statuette d'un Bès en bronze offerte au temple d'Apollon à Pela (*P. Oxy.* XLIX 3473.20, ou ce Bès en or volé dans le coffre à bijoux d'une femme (*P. Oxy.* X 1272.10).

[124] *LIMC* III.1 107.

[125] Faut-il tenir compte du fait qu'un personnage nommé Bès intervient dans le cycle d'Inaros-Pétoubastis ? Ce personnage, qui n'est pas exempt de traits comiques, se voit affligé d'une lèpre par Isis, et mène des aventures rocambolesques jusqu'en Nubie. Voir F. Hoffmann, J.-F. Quack, *Anthologie der demotischen Literatur*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4 (Berlin 2007) 55–59.

[126] J. Quaegebeur, *La naine et le bouquetin ou l'énigme de la barque en albâtre de Toutankhamon*, édité par N. Cherpion (Leuven 1999).

[127] J. Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité. « Faïence » bleu-vert à pois foncés* (Paris 1991) ; ead., *À propos d'une tête de patèque de Tanis*. Sân 93–351, OAE 3423, Tanis. Travaux récents sur le Tell San el-Hagar 1987–1997 (Paris 1998)

Une autre question, sur laquelle je concluerai ces remarques, consiste à se demander à quel nom pouvait être associée l'image du dieu, diffusée et bien connue dans le monde méditerranéen au sein de la famille isiaque. Nous avons vu que dans les temples égyptiens, où le théonyme est associé parfois à l'image, « Bès » n'était qu'un des noms que ces dieux pouvaient prendre. Remarquons avec Michel Malaise[130] que sur les 1700 inscriptions isiaques, aucune ne comporte le nom de Bès. C'est dans le cadre des cultes isiaques de la péninsule italienne que l'image du dieu est le plus répandue (exemples fameux : Bès « silénien » sur une banquette peint dans l'Iseum de Pompei,[131] danse rituelle sur la dalle d'Arricie) :[132] comment les Romains nommaient-ils ce personnage dansant, grimaçant et grotesque ? On pourrait admettre qu'ils n'eurent pas besoin de connaître son nom d'origine, car, finalement, il est fort probable qu'ils y voyaient simplement un Silène égyptien.

379–389 ; ead., Iconographie d'un Bès nourricier inédit : illustration d'une malédiction obscène, *RdE* 52 (2001) 57–64.

[128] C. Ginzburg, *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire* (Paris 2001) 72 pour la citation.

[129] Hedreen, *Silens* 156–157.

[130] M. Malaise, Bès et la famille isiaque, *CdÉ* 79 (2004) 281.

[131] *LIMC* III.2 83 (Bes n° 62).

[132] Museo Nazionale Romana n° 77255, cf. Malaise, *Bès et la famille isiaque* 285.

COURONNER SOUCHOS POUR FÊTER LE RETOUR DE LA CRUE

Pierre P. Koemoth

1. *Sobek / Souchos, annonciateur et géniteur de la crue*

A l'époque gréco-romaine, la littérature hymnique relative à Sobek / Souchos fait du dieu crocodile un maître de la crue. Au temple de Kom Ombo, un hymne décrit Sobek-Rê comme « celui qui apporte le Nil » ou encore « celui qui fait couler le Nil comme (sa) sueur (*fd.t*) vivante », tandis que Sobek-Geb est « celui qui inonde le Double Pays de ses humeurs (*rḏw*) divines ».[1] A Soumenou, Sobek-Rê devient même « le corps du Nil ».[2] Ainsi présenté, ce dieu apparaît donc comme un bienfaiteur.

Plus spécifiques du dieu crocodile, ses aptitudes génésiques, attribuées au roi défunt dans les *Textes des Pyramides* (§ 510) où son arrivée semble liée à celle de l'inondation (§ 508), trouvent encore un écho à Kom Ombo, où l'animal « agit avec son phallus pour inonder le Double Pays de ce qu'il a créé ».[3] Ce détail semble reproduit sur des lampes en terre cuite de la première moitié du I^{er} siècle de notre ère où, dans un décor buissonnant, une Pygmée nue, munie d'une palme dans la main gauche, se dresse, légèrement accroupie sur le dos d'un crocodile ithyphallique au sexe démesuré ; la main droite, proche de la hanche, semble tenir une guirlande (?).[4] Cette scène illustrerait la fête du début de la crue, d'après ces images de Noirs au crocodile, parfois érotiques, auxquelles cet hymne du premier nome de Haute Égypte ferait ainsi allusion.[5] Les monnaies alexandrines préférèrent personnifier l'événement, la *Sèmasia*, sous les traits, plus romains, d'une messagère montée sur un cheval lancé au galop, le manteau gonflé par le vent, laquelle exhibe ici une palme de la main droite.[6]

---

[1] H. Junker, Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo, *ZÄS* 67 (1931) 53 et 55 ; A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Littératures anciennes du Proche-Orient 10 (Paris 1980) 430–432, 127 (traduction). J. De Morgan, *Kom Ombos* (Vienne 1909) 491 ; A. Gutbub, La tortue animal cosmique bénéfique à l'époque ptolémaïque et romaine, dans : J. Vercoutter (éd.), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron, 1927–1976.* I : *Égypte pharaonique*, BdE 81 (Le Caire 1979) 429 (traduction).

[2] P. Bucher, Les hymnes à Sobk-Rê, seigneur de Smenou des papyrus n° 2 et 7 de la Bibliothèque Nationale de Strasbourg, *Kêmi* 1 (1928) 159, l. 24 et *Kêmi* 3 (1930) 14, l. 24.

[3] Junker, *Doppelhymnus* 55 ; Barucq, Daumas, *Hymnes et prières* 431.

[4] S. Loeschcke, *Lampen aus Vindonissa* (Zürich 1919) n° 428 ; G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischen Religion und Kunstelemente in römischen Deutschland*, EPRO 12 (Leyde 1969) 240 (Pygmäenmädchen) n° 156 pl. 64,3 (Trèves, Rheinisches Landesmuseum, inv. n° 3747 d.) ; A. Leibindgut, *Die römische Lampen in der Schweiz* (Berne 1977)

En fait, c'est la réapparition du saurien (*Crocodylus niloticus* Laur.) après sa période d'estivation, durant laquelle il vivait terré au fond de galeries creusées dans les berges du fleuve ou à proximité de celui-ci, qui l'aurait mis à l'honneur dans ce contexte, car les fêtes organisées à cette occasion, les *Soucheia*, se déroulaient entre le 26 juin et le 2 juillet à Soknopaiou Nèsos, dans le Fayoum.[7] Liées à la montée de la nappe phréatique.[8] elles précédaient la *Sèmasia*, lorsque le Nil débordait de son lit, peu avant l'observation du lever héliaque de Sirius fixé au 19 juillet à l'époque gréco-romaine.[9]

---

pl. 38 nº 183 (Genève, M.A.H. inv. C 1474, Maison Broillet), identique à celle de Trèves mais fragmentaire ; D.M. Bailey, *Catalogue of the Lamps in the British Museum* II (London 1980) 43, 158–159, nº Q 900 et pl. 14 (scène semblable qui se déroule ici sur un bateau qui remonte peut-être le Nil en crue) ; id., III (London 1988) 428, nº Q 3384 et pl. 130.

[5] D. Paunier, Histoires…de crocodiles…, *Revue de Paléobiologie* (vol. spec.) 10 (2005) 352–353 et fig. 1 pour l'hypothèse infondée d'une caricature de Cléopâtre vaincue ; sur les liens des Noirs avec les contextes érotiques aux crocodiles : M.-C. Budischovsky, Les nègres dans l'Adriatique, dans : *Hommages à M.J. Vermaseren* I 195–196 et n. 28–30.

[6] Bonneau, *La crue du Nil* 375 n. 3–4 ; Merkelbach, *Isis regina* 685 fig. 231–232. Le cavalier au galop muni d'une palme figure déjà sur un denier frappé à Rome en 90 a.C. : Numismatique Jean Elsen, Bruxelles, 85 [10.09.2005] nº *148 et *149 (L. Piso Frugi).

[7] F. Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, Studia Hellenistica 31 (Leuven 1993) 141 et n. 313–314. Animal terrestre aux mœurs amphibies, le crocodile pourrait avoir fréquenté à cette saison les bosquets d'épineux proches des rives et de ses temples : infra 2.2. et n. 30 (arbre-*ârou*) ; C. Kuentz, Quelques monuments du culte de Sobek, *BIFAO* 28 (1929) 159–161 pour les bosquets d'arbres-*irout*, des épineux pour l'auteur ; P. Jumilhac (Vandier), XXI, 16, qui relève un bois d'arbre *ksb.t* (*Acacia tortilis* ?) à l'embouchure du Ouadi Tihnaoui où un temple de Sobek existait depuis l'époque saïte : R. Gundlach, *LÄ* VI 304–305.

[8] M. Gabolde, L'inondation sous les pieds d'Amon, *BIFAO* 95 (1995) 245–248 ; voir déjà Bonneau, *La crue du Nil* 49, qui parlait des « signes avant-coureurs de la venue de l'humidité dans le sol, par infiltrations ».

[9] Bonneau, *La crue du Nil* 368 (mois de Payni) ; ead., Les fêtes de la crue du Nil, *RdE* 23 (1971) 49–65.

Un détail de la mosaïque de Palestrina (*ca* 110 a.C., fig. 1) illustre ces festivités[10] avec un nilomètre ombragé par un saule (*Salix subserrata* Wild.)[11] et un palmier dattier au bord du Nil ; deux obélisques jumelés qui permettaient d'orienter l'observateur du lever héliaque de Sirius,[12] lequel lève ici la main pour annoncer le début de la crue[13] tout en tenant une couronne végétale de l'autre ; un pilier rectangulaire dont la seule fonction plausible pour P. Meyboom était de supporter une statue d'animal[14] ; = un petit temple tétrastyle enfin où des personnages arborent des guirlandes, tandis qu'une grande palme repose à même le sol.[15] Comme le révèle une scène nilotique comparable de la *Casa dei Pigmei* à Pompéi (fig. 2),[16] ainsi qu'une autre de la *Casa dei Ceii* (fig. 7), une statue de crocodile surmontait sans doute aussi ce pilier, ce qui pose question (infra 2.5.), au même titre que l'hydrie ansée à bec qui figure au fronton du temple classique reproduit dans la villa pompéienne (fig. 2).[17]

---

[10] Meyboom, *Nile Mosaic* 28–29 et fig. 15.

[11] Principale espèce ripicole du Nil, mais dont Meyboom fait un tamaris (ibid., 28) : L. Keimer, L'arbre *ṯr.t* est-il réellement le saule égyptien (Salix safsaf Forsk.) ?, *BIFAO* 31 (1931) 189–190 et fig. 1.

[12] Sur leurs liens avec le nilomètre : Meyboom, *Nile Mosaic* 246 n. 80 (Assouan, Philae). Le plan perpendiculaire à celui qui réunit les deux obélisques intégrait la course diurne du soleil, comme c'était le cas pour l'autel de la cour d'Abou Simbel, où il supportait deux paires de babouins placés dos à dos : H. Ernst, Die Nordkapelle des grossen Tempels in Abu Simbel, *SAK* 28 (2000) 58 et pl. 1.

[13] Meyboom, *Nile Mosaic* 28, 247 et n. 81 pour la portée festive et rituelle des couronnes végétales.

[14] Ibid., 245 n. 78.

[15] Ibid., 263 n. 145 et 267 n. 158, relie à la crue certaines palmes de la mosaïque.

[16] Ibid., fig. 35 (*ca* 70 p.C.) 248–249 fig. 35 et n. 85, 87 ; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 146–148, O62, A et fig. 87.

[17] Cette hydrie et la statue dorée de crocodile qui surmonte le pilier voisin provenaient sans doute de ce temple. Cette association trouve un écho dans la décoration d'un gobelet en argent de Pompéi où un petit crocodile, posé sur le bord d'une vasque à trois pieds placée sur un autel, porte une hydrie sur le dos : *Iside* 432, V. 53 et V. 52, gobelet semblable où un prêtre porte une hydrie à bec ; Kiss, *Le dieu-crocodile* 283 fig. 11. Ajoutons une peinture de la *Casa del Centenario* à Pompéi, où, dans une procession isiaque, deux femmes portent un crocodile sur leur épaule gauche, trois autres tiennent une hydrie à bec ou en présentent une posée sur un plateau : M. De Vos, *L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*, EPRO 84 (Leyde 1980) 34 fig. 8, 38 fig. 15, 38–39 fig. 16–17 et 34 fig. 7. Dans la scène de la réception d'Io (infra 2.8. et fig. 10), une oenochoé à anse en forme de serpent est posée aux pieds d'Harpocrate, derrière le crocodile ; elle rappelle celle qui figure devant l'Harpocrate à queue de crocodile sur une monnaie du nome ménélaïte émise sous Trajan (avec temple) : L. Kákosy, Krokodil mit Menschenkopf, *ZÄS* 90 (1963) 72 et fig. 5 ; A. Geissen, M. Weber, Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen VII, *ZPE* 157 (2006) 283 I, 1a et 301, dont M. Malaise fait une hydrie sainte :

Quant à la femelle de cet animal, au dire de Plutarque (*De Is*., 75), elle se laissait guider par la crue pour organiser la ponte et la couvaison de ses œufs, opérant toujours à l'endroit où elle savait que la montée du Nil s'arrêterait. Cette *praedivinatio*, comme la nommait Pline l'Ancien (VIII, 25), faisait du saurien un « prophète de la crue », pour reprendre la formule de D. Bonneau.[18]

2. *Couronner une forme vivante de Sobek / Souchos*

2.1. L'intérêt des Romains pour Sobek / Souchos est bien illustré par une mosaïque de l'*Antiquarium Communale* de Rome, une scène nilotique datée du début du règne d'Auguste (*ca* 30 a.C.) et qui met en scène le couronnement d'un crocodile sacré, sans doute à Crocodilopolis dans le Fayoum (fig. 3).[19]

Au premier plan, le foisonnement de jeunes plantes survolées par des oies du Nil[20] annonce le retour prochain de la crue. L'événement est fêté par un groupe de danseurs et de musiciens qui se dirige vers une amphore placée aux pieds d'un homme qui tient un bâton à extrémité recourbée, peut-être un chef de troupeaux, comme sur la mosaïque de la *Villa del Nilo* de Lepcis Magna, où un personnage debout sur les

---

Terminologie 102, 105, n. 185. Lors des fêtes du Nouvel An, l'image de Souchos et l'hydrie à bec étaient-elles associées dans une procession de l'eau du Nil avec aspersion, comme le suggère une peinture de Stabies (De Vos, *L'egittomania* 43 nº 21, pl. H) ? Au Nouvel Empire, ce type de récipient était utilisé à Karnak ; sa descendance serait à rechercher dans la procession du vase isiaque pour C. Traunecker, Les rites de l'eau à Karnak d'après les textes de la rampe de Taharqa, *BIFAO* 72 (1972) 131.

[18] Bonneau, *La crue du Nil* 300. Thouéris, couronnée et munie d'une queue de crocodile, lui a parfois été attribuée comme mère ou parèdre. J. Bulté, Une 'Thouéris' rare et couronnée, *RdE* 54 (2003) 1– 4 et 15.

[19] H. Stuart Jones, *The Sculptures of the Palazzo dei Conservatori* (Oxford 1926) 275, galerie supérieure, I 14, pl. 108 ; Kiss, *Le dieu-crocodile* 279 et fig. 7 ; M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom, Les scènes dites nilotiques et les cultes isiaques : une interprétation contextuelle, dans : *De Memphis à Rome* 115 fig. 2 ; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 65–67, O13 et fig. 19. Sur les monuments de l'Italie romaine liés au Fayoum et où figure parfois le crocodile : Malaise, *Terminologie* 104–108, pour qui il ne s'agit que de documents « étroitement liés à des circonstances personnelles », qui ne permettent pas d'envisager un culte local du saurien. Voir cependant n. 95 pour cette mosaïque comme illustration de l'ordre du monde.

[20] P.F. Houlihan, S.M. Goodman, *The Birds of Ancient Egypt* (Warminster 1986) 54–65 et 150–151 ; C. Graindorge, La quête de la lumière au mois de Khoiak : une histoire d'oies, *JEA* 82 (1996) 83–105.

marches d'un nilomètre accueille deux joueuses de tambourin.[21] Ailleurs, une femme relève le bas de sa robe, un détail rapporté par Hérodote (II, 60) à propos de fêtes célébrées à Boubastis lors du retour de l'inondation, date à laquelle coulait le vin nouveau.[22] rouge comme les eaux du Nil à cette saison, un breuvage consommé précisément durant les *Soucheia.*[23]

Sur la droite de la scène, à côté d'un saule taillé, un prêtre qui tient une couronne végétale des deux mains se dirige vers un autre qui nourrit un crocodile appâté à l'aide d'aliments provenant d'un récipient galbé proche de lui. Allongé sur un support rectangulaire à fleur d'eau, le saurien est coiffé d'une couronne végétale apparemment posée par la main encore visible qui s'appuie sur son dos, laquelle indique la présence d'un personnage en contact physique avec l'animal mais qui est malheureusement perdu.

2.2. Avant d'apporter une confirmation de ce couronnement par l'image, mentionnons d'abord un petit crocodile votif conservé à Paris.[24] Probablement trouvé à Crocodilopolis, son socle porte une inscription grecque où il est question d'une « apparition » (*phanenta*) de Pétésouchos, laquelle ferait allusion à l'épiphanie du dieu-crocodile observée à la date du 21 juin 60 a.C., ce qui est proche des *Soucheia.* F. Perpillou-Thomas songe à un crocodile sacré mort remplacé par un autre.[25] Comme un ostracon démotique de Médinet Madi nomme « les apparitions (*khaou*) de ce dieu (*i.e.* Sokonôpis) »,[26] on songe aussitôt à l'épithète royale « maître des apparitions », qui se comprend aussi « maître des couronnes ».[27] ainsi qu'au Sobek-Horus royal de Crocodilopolis cité dans la littérature hymnique où il « apparaît glorieux » précisément lorsqu'il est couronné des deux diadèmes appelés ici « grands de magie (*ourety hekaou*) ».[28] Pour le Pétésouchos de cette inscription, « l'apparition » ferait aussi allusion à une épiphanie couronnée du dieu, mais sous une forme vivante, car l'événement est ponctuel dans le temps et ne peut donc s'appliquer ici à une statue ou à une momie, lesquelles réapparaissaient couronnées chaque année à la date prévue par le calendrier liturgique.

---

[21] Bonneau, *La crue du Nil* 344–345, 520–521 et pl. 6 ; ead., Le dieu-Nil hors d'Égypte (aux époques grecque, romaine et byzantine), dans : *Études isiaques* 53 et n. 15–16 ; M.-O. Jentel, s.v. Neilos, *LIMC* VI I 723, n° 45*, II 428 et 45 ; Merkelbach, *Isis regina* 624 fig. 155 ; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 185–186 et fig. 114.

[22] S.H. Aufrère, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, MIFAO 117 (Le Caire 2000) 192–193.

[23] Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte* 142.

[24] E. Bernand, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum* I (Leyde 1975) n° 12, 39–41 et pl. 10 (Petit-Palais, Dut. n° 304) ; A. Charron, in : *La gloire d'Alexandrie* 197 n° 142.

[25] Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte* 141 et n. 314, qui retient la date du 18 Payni, ce qui correspond à la période fixée pour la crue (voir supra n. 9) ; L. Kákosy, s.v. Krokodilkulte, *LÄ* III 806 et n. 96.

[26] A. Menchetti, La devozione e il culto per la divinità di Narmouthis. La testimonianza degli ostraka da Medinet Madi (OMM), dans : S. Pernigotti, M. Zecchi (éds.), *Il coccodrillo e il cobra. Atti del colloquio Bologna—20 / 21 aprile 2005* (Imola 2005) 61 n. 10, OMM 263–4 (inédit), où l'auteur comprend : « …durante le feste le 'apparizioni' del dio » (fin IIe–début IIIe s. p.C.). Le dieu apparaissait couronné à ces occasions.

Dans ce contexte, un arbre sacré pourrait avoir joué un rôle majeur comme lieu d'apparition d'un sujet, même vivant. Citons d'abord l'anthroponyme « Celui-qui-apparaît-dans-le-saule » relevé par L. Keimer[29] et qui se rapporterait à Sobek couronné, d'autant qu'il a été en vogue à l'époque ramesside durant laquelle, précisément, le culte du dieu crocodile a connu un vif succès à Soumenou (infra 2.5.). Les attestations d'Osiris « qui apparaît dans l'arbre-*ârou* » expliqueraient, quant à elles, pourquoi c'est sous cet arbre, qui poussait au bord du Nil, que ce dieu, couronné sous lui, aurait été tué par Seth puis jeté au fleuve. Mais c'est bien vers un crocodile divin que nous conduit cet arbre dont un bosquet est attesté à Gebelein, future Crocodilopolis, dès la V^{e} dynastie : dans une des cryptes du temple de Tôd en effet, une cité voisine, un crocodile hiéracocéphale non couronné (Sobek-Horus) figure sous un « arbre-*ârou* divin » planté sur une butte, devant un crocodile coiffé du disque solaire lové (Sobek-Rê), tandis que l'inscription adjacente précise : « le temple caché, la Douat mystérieuse des couronnes de Rê, ainsi l'appelle-t-on » ; mais c'est couronné du *pschent* cette fois que réapparaît ce crocodile hiéracocéphale dans la même crypte, où il précède divers Horus ou Montou guerriers.[30] De précieux témoignages rapportés par Athénée (XV, 679f–680a–b) révèlent que la forme arquée des rameaux fleuris et des gousses d'une espèce d'acacia, qui poussait en fait sur le tombeau abydénien d'Osiris, en faisait des sortes de diadèmes naturels de victoire, ce qui semble le cas ici car les rameaux incurvés de l'arbre ont un aspect singulier.[31] Ce Sobek-Horus justifié autorisait l'épiphanie divine de Sobek-Rê.

---

[27] R. Hannig, *Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800–950 v. Chr.)* (Mainz 1995) 586 : « Herr der Kronen (*als symbol der Epiphanie*) » ; S. Cauville, *La théologie d'Osiris à Edfou*, BdE 91 (Le Caire 1983) 17 (Doc. nº 13) et 200, qui comprend « maître des couronnes » pour le roi mais aussi pour Osiris (le) Bien-Aimé, « le grand dieu qui est sur sa litière, le maître des couronnes dont les parures sont étincelantes ».

[28] A.H. Gardiner, Hymns to Sobk in a Ramesseum Papyrus, *RdE* 11 (1957) col. 83, p. 52 et pl. 3 ; Barucq, Daumas, *Hymnes et prières* 426 n. ba : « Grandes Magiciennes » comme *uraei* de la couronne royale ou divine.

[29] Keimer, *L'arbre ṯr.t* 182 et n. 2 ; H. Ranke, *Die altägyptischen Personennamen* I (Glückstadt 1935 / 1952) 264–5 ; H. Goedicke, E.F. Wente, *Ostraka Michaelides* (Wiesbaden 1962) pl. XLVI, 7 ; K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions* (Oxford 1968 / 1989) IV,124 10 et VII 101 5–6 ; S. Sauneron, *La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*, MIFAO 107 (Le Caire 1983) 23 n. 1 ; M. Tossi, A. Rocatti, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina n. 50001–n. 50262*, CMET II / 1 (Torino 1972) 115 nº 50076. Voir aussi le saule taillé voisin du crocodile couronné de la fig. 3 qui en conserverait le souvenir. Dans le chapitre 57 du *Livre des Morts* (Naville, I, pl. LXX, 4–5), un saule identifié à Atoum est attribué aux *ʿẖm.w*, un terme qui désigne les crocodiles sacrés pour A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, BdE 47.1 (Le Caire 1973) 232 n. b. Sur une stèle d'Hermonthis, Sobek-Rê de Soumenou, coiffé de sa couronne solaire à deux plumes est « celui qui est dans l'arbre-*imâ* », assis sur un trône sous les branches de celui-ci où il illustrerait son « apparition » célébrée lors de son couronnement : H.S.K. Bakry, The discovery of a temple of Sobk in upper Egypt, *MDAIK* 27 (1971) 136–137 et pl. XXVIII (XIX^{e} dyn.).

En se traînant sous un arbre sacré aux formes suggestives et qui fleurissait lors du retour de la crue, comme nous le verrons aussi pour l'acacia du Nil (infra 2.11.), un crocodile vivant pouvait naturellement « apparaître » coiffé de la couronne de justification en tant que Sobek-Horus avant de connaître l'épiphanie solaire et de devenir le nouveau Pétésouchos. C'est la ritualisation de cette observation qui aurait conduit à tresser des rameaux fleuris destinés à son image divine mais aussi à sa forme vivante domestiquée, elle aussi mêlée à des liturgies complexes.

---

[30] P. Koemoth, *Osiris et les arbres. Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, Ægyptiaca Leodiensia 3 (Liège 1994) 185, 6a,179 n. 663, toponyme « Les arbres-*iârou* », V^{e} dyn. ; 182, *Acacia seyal* Del., au mimosa parfumé ; 188 n. 693–694, au tombeau d'Osiris et *ârou* oriental de Seth couronné (?). Sur l'assassinat d'Osiris sous cet arbre, voir P. BM 10090, V 3 : F.-R. Herbin, Les premières pages du Papyrus Salt 825, *BIFAO* 88 (1988) 103, X et V, l. 1–5. C. Thiers, *Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain* II, FIFAO 18.2 (Le Caire 2003) 210–211, 284 II et XVI, 217 et 219, 284 V. Voir aussi Koemoth, *Osiris et les arbres* 4 pour Osiris qui « apparaît » couronné de la Blanche dans les buissons *kk.w* ; ibid., 7, où Osiris, Seigneur du Lac rouge, qui préside à la butte des plantes *kk.w*, serait héracléopolitain (*Livre des Morts*, chapitre 175), où ce lac est formé du sang qui coulait de la tête du dieu blessée par cette couronne.

[31] S. Amigues, Les plantes associées aux dieux égyptiens dans la littérature gréco-latine, dans : S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* II, Orientalia Monspeliensia 11 (Montpellier 2001) 404–406, envisage cette hypothèse qui pourrait s'appliquer à l'*Acacia seyal* Del., lequel se rencontre surtout au bord du Nil et dont le bois est noirâtre : R. Germer, *Flora des pharaonischen Ägypten*, Deutsches archäologisches Institut. Abteilung Kairo, Sonderschrift 14 (Mainz 1985) 92 et fig. (gousses « à nœuds » en demi-cercle) ; Amigues, *Plantes associées* 404 n. 12.

Dans la Crocodilopolis de Thébaïde et celle de l'Arsinoïte en tout cas, Hérodote (II, 69) précisait déjà qu'un crocodile sacré « choisi entre tous » était nourri, puis dressé et apprivoisé. Il était alors isolé de ses congénères dans un bassin réservé, comme le note Strabon (XVII, 1, 38).[32] Paré de pendentifs en verroterie (*artèmata*) et de bracelets fixés autour des pattes, il recevait même des victimes (*hiéreia*).

2.3. Sur une faïence bleue du Musée du Louvre (fig. 4), d'origine inconnue et d'époque gréco-romaine, un garçonnet, peut-être un Pygmée, pose une couronne végétale sur la tête d'un crocodile allongé sur un naos orné de ces lotus bleus qui fleurissaient au moment de la crue (Hérodote, II, 92).[33] La contorsion effectuée par ce jeune homme pour poser son geste incite à interpréter celui-ci comme le reflet d'un rituel pratiqué sur un crocodile sacré et à opérer un rapprochement avec la mosaïque romaine (fig. 3) et peut-être avec les lampes en terre cuite citées ci-dessus (supra 1). Ce détail est précieux, car il rattache la couronne en question à un rituel élaboré dans la vallée du Nil. Elle était sans doute tressée à l'aide de feuilles de saule, comme dans la mosaïque romaine d'ailleurs. Par leur consistance proche du cuir, les feuilles de saule ainsi que celles du perséa [*Mimusops laurifolia* (Forsk.) Friis] convenaient bien à cet usage.[34] Les sources hiéroglyphiques le confirment à propos de fêtes hathoriques, tandis que des témoignages archéobotaniques montrent que le perséa se substituait sans doute au laurier d'Apollon (*Laurus nobilis* L.), rare en Égypte et dont les feuilles sempervirentes étaient semblables, d'autant que la maturation de ses fruits annonçait la crue (*P. Oxy*. 1796, 19).[35]

---

[32] P. Charvet, J. Yoyotte, *Strabon. Le voyage en Egypte. Un regard romain* (traduction et commentaires) (Paris 1997) 151 et n. 365, pour qui le géographe aurait confondu le crocodile sacré, qu'il appelle Souchos, avec le dieu lui-même. L'animal sacré s'appelait sans doute encore Pétésouchos, dont un prédécesseur avait déjà reçu la visite du sénateur romain Lucius Memmius en 112 a.C. : C. Obsomer, Hérodote, Strabon et le « mystère » du Labyrinthe d'Égypte, dans : id. *et al.*, (éds.), *Amosiadès. Mélanges offerts au Professeur Claude Vandersleyen par ses anciens étudiants* (Louvain-la-Neuve 1992) 231 et n. 38. Sur l'unicité de l'animal sacré considéré comme une manifestation du divin, voir R. Tefnin, Miracles, merveilles et sortilèges en Égypte ancienne, dans : A. Dierkens (éd.), *Problèmes d'histoire des religions* (Bruxelles 1991) 50.

[33] H. Willems, W. Clarysse (éds.), Catalogue d'exposition *Les Empereurs du Nil*, Musée gallo-romain de Tongres, 25 septembre 1999–6 février 2000 (Leuven 2000) 282 n° 216 (Louvre, Inv. n° E 11734).

[34] Keimer, *L'arbre ṯr.t* 197 et 200–201, où l'auteur décrit comment ces couronnes étaient confectionnées.

2.4. Des terres cuites de provenance inconnue représentent un crocodile momiforme qui porte une guirlande végétale fixée autour de la nuque (fig. 5).[36] Cette façon de procéder, qui permettait ici de stabiliser physiquement l'ornement, pourrait avoir été adoptée pour des momies de crocodiles, sacrés sans doute, en tant que couronnes de justification funéraires, comme c'était le cas pour les momies humaines.[37] Probablement originaires du Fayoum, ces figurines relevaient de cultes domestiques où elles constituaient un gage de prospérité et de protection pour les paysans.

2.5. Peut-être devrions-nous rechercher l'origine de ces images dans la décoration de stèles funéraires d'époque ramesside (fig. 6a) originaires de Soumenou (Dahamsha),[38] la Crocodilopolis de Haute Égypte citée par Strabon (XVII, 1, 48). Dans le cintre, une statue de crocodile coiffé d'une couronne solaire à plumes d'autruche posée sur des cornes de bélier est allongée sur un naos à corniche égyptienne surmonté d'une branche d'arbre-*imâ*.[39] Cependant, le registre central est occupé par plusieurs paires de crocodiles non couronnés, ce qui incite à les considérer comme sacrés d'autant qu'ils sont affrontés à des buttes (?) arrondies et radiées qui rappellent l'hiéroglyphe N 28 dont Gardiner fait une butte surmontée des rayons du soleil de l'aube.[40] Ces sauriens illustreraient alors les formes vivantes successives du dieu « apparues » lorsque le soleil de l'aube venait briller au-dessus d'eux sur l'île de Soumenou dont nous allons parler. En revanche, les statues de crocodile qui surmontaient les piliers décrits ci-dessus (supra 1 et fig. 1), relèveraient du rituel égyptien de « s'unir au disque » (*ẖnm ʿItn*), célébré le 1er Thot notamment, en relation alors avec le lever héliaque de Sirius, et dont la pratique pour l'image sacrée de Sobek du Fayoum a été envisagée par H. Wild d'après un tableau de la fin de l'époque ptolémaïque.[41] Ce rituel aurait été maintenu dans les contextes hellénisés où un haut pilier était toutefois préféré au toit du temple, de conception classique ici, pour l'exposition de l'image divine aux rayons du soleil. Précisons que cette exposition du saurien au soleil reflète bien son comportement diurne, d'autant qu'il passe volontiers la nuit dans l'eau.

---

[35] Ibid., 196–197. Sur la rareté du laurier dans la vallée du Nil, où elle contrastait avec la présence récurrente du perséa, pourtant introduit lui aussi, voir N. Baum, *Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne*, OLA 31 (Leuven 1988) 87–90 (perséa) ; C. De Vartavan, V. Asensi Amorós, *Codex of Ancient Egyptian Plant Remains* (London 1997) 150–151 (laurier) 173–176 (perséa) ; C. Newton *et al.*, Un jardin d'oasis d'époque romaine à ʿAyn-Manâwir (Kharga, Égypte), *BIFAO* 105 (2005) 171 et 194 fig. 9 (perséa). Sur la maturation des fruits du perséa comme signe annonciateur de la crue : Bonneau, *La crue du Nil* 49, 375 et n. 2. Ils sont attribués à Isis : le perséa par Plutarque (*De Iside* 68), le laurier par Apulée (*Métamorphoses* XI, 10, 26) où N. Fick lit *laureis ramulis* plutôt que *aureis ramulis* : La symbolique végétale dans les Métamorphoses d'Apulée, *Latomus* XXX (1971) 334, confirmé par un bronze de Pompéi : Merkelbach, *Isis regina* 349 fig. 68.

[36] Z. Kiss, s.v. Souchos, *LIMC* VII I 801 et nº15*, II, 571 et 15 (Berlin, Inv. nº 9148, ici fig. 5) 16, 17.

[37] P. Derchain, La couronne de la justification. Essai d'analyse d'un rite ptolémaïque, *CdÉ* XXX (1955) 225, n. 1 ; Herbin, *Livre* III 5–6, 52, 439 et pl. III 150. La guirlande est apportée ici lors de « la fête-*ouâg* du début de l'année », ce qui confirme le lien avec la couronne de justification (ibid.). Conjointement, des souchets aromatiques étaient placés sur la tête de l'Osiris N.

[38] R.A. Fazzini, Some Egyptian Reliefs in Brooklyn, *Miscellanea Wilbouriana* 1 (New York 1972) 56–57 et fig. 22–23 (ici fig. 6a, collection privée à Paris) ; C. Kuentz, Stèles aux crocodiles, dans : *Mélanges offerts à Maurice Dunand*, Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth 45 (Beyrouth 1969) ; 46 (Beyrouth 1970–1971) 185–194 et pl. Pour M. Betrò, Sobek a Sumenu, dans : Pernigotti, Zecchi (éds.), *Il coccodrillo* 102, le crocodile du cintre de ces stèles est une statue. Ici aussi, « die Grenze zwischen den Tiergöttern und heiligen Tieren ist immer fliessend geblieben », L. Kákosy, s.v. Götter, Tier-, *LÄ* II 662.

Une des nombreuses stèles de Salakhana (proche d'Assiout), où apparaissent cette fois des paires de chacals entre lesquelles est écrit le nom d'Oupouaout, conforte cette interprétation, même si l'ambiance ne semble pas solaire ici, encore que les rayons de l'aube pussent irradier des animaux qui, en suivant de loin la procession du dieu canidé dressé sur un pavois, se désignaient alors comme les supports vivants du *bâ* divin.[42] Décrivons à présent le site réservé aux crocodiles sacrés de Soumenou.

C'est bien le site appelé « L'île dans le fleuve (*ıw m ıtrw*) » qui y aurait joué un rôle majeur dans le culte des formes vivantes de

---

[39] Sur les liens entre Sobek et cet arbre (peut-être *Maerua crassifolia* Forsk) : Baum, *Arbres et arbustes* 186–187.

[40] A. Gardiner, *Egyptian Grammar*^{3} (Oxford 1979) 428, N 28 : hill over which are the rays of the rising sun.

[41] Voir infra 2.10. et n. 82 ; S. Cauville, *Le zodiaque d'Osiris* (Leuven 1997) 34–35, rappelle les textes égyptiens qui précisent : « dès qu'elle (Sirius) a éclairé le pays, Rê s'est mis à briller pour elle ». L'étoile est en effet rapidement noyée par les premières lueurs de l'aube, ce qui rend délicate l'observation de son lever.

[42] T. DuQuesne, Votive Stelae for Upwawet from the Salakhana Trove, *Discussions in Egyptology* 48 (2000) 20 et n. 87.

Souchos.[43] Il illustre cette géomorphologie mouvante qui, au fil des crues et des décrues, créait ou démantelait des îlots limoneux en de nombreux endroits du Nil, avec des conséquences prévisibles au niveau de la stimulation ou de l'abandon des cultes locaux de ce dieu. Soulignons que le toponyme grec Soknopaiou Nèsos reflète encore cette tradition, car il est à la fois d'origine égyptienne, forme hellénisée de « Sobek, seigneur de l'île (*Sbk nb p3 iw*) », et grecque, « île (*nèsos*) », ce qui suggère une topographie sacrée comparable.[44] L'image couronnée de Souchos dominait l'île en question au milieu de reptiles vivants qui, en effet, recherchent ce genre de site naturel où s'établirent d'ailleurs les premiers lieux de culte crocodiliens.[45] La statue de crocodile couronné du cintre de ces stèles aurait en fait remplacé le crocodile élu qui, en montant (?) sur le naos de l'île, au lever du soleil (supra 2.2.), « apparaissait » comme la nouvelle forme vivante du dieu mais était aussitôt transférée dans un bassin, comme nous l'avons vu, lequel se situait cette fois dans l'enceinte du temple aménagé sur la rive du fleuve.[46] C'est bien sur ces îles, voisines de temples érigés sur la rive, plutôt qu'au bord de présumés bassins d'élevage aménagés à l'intérieur de ceux-ci, que s'assemblaient ces nombreux crocodiles plus ou moins sédentarisés et devenus sacrés aux yeux des habitants qui les apprivoisaient même, comme à Antaeopolis.[47] Les crocodiles réinvestissaient ces îles lors du retour du flot, ce qui explique que c'est au bord du Nil, à hauteur de nilomètres parfois, que se dressent les prêtres nourriciers (fig. 3).[48]

---

[43] Sur cette île séparée de Soumenou par un bras du Nil, voir Bucher, *Les hymnes* 41–42 ; P. Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne* II. *To-chema, La Haute-Égypte* (Paris 1961) 52–53 ; F. Gomaà, *Die Besiedlung Ägyptens während des Mittleren Reiches* I. *Oberägypten und das Fayyum*, TAVO / B 66.1 (Wiesbaden 1986) 122–125 et 126–127 pour d'autres îles voisines du IV^e nome où Sobek avait un culte, en particulier « L'île de Sobek » ; P. Koemoth, L'arbre-*imâ* vénérable de 'L'île-dans-le-fleuve' à Soumenou, *VA* 8 (1992) 93–109.

[44] Sur ce toponyme : S. Pernigotti, *La topographia del Fayyum nei suoi aspetti archeologici*, Papyrologica Lupiensia 5 (1997) 243 ; M. Zecchi, *Geographia Religiosa del Fayyum. Dalle origini al IV secolo a.C.* (Imola 2001) 227 ; F. Crevatin, A New Priest of the God Soknopaios, *ZÄS* 135 (2008) 88 et pl. 1.

[45] P. Kaplony, Eine Spätzeit Inschrift in Zürich, dans : *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Museums*, Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung 8 (Berlin 1974) 131.

[46] Citons deux documents marquants qui présentent Sobek-Rê, seigneur de Soumenou, en qualité de résidant à L'île-dans-le-fleuve, citons : la stèle de Pia : Bakry, *Discovery of a temple* 136–137 pl. XXVIII ; le contrepoids de collier *ménat*, Louvre E 11520 : M. Hill (éd.), Catalogue d'exposition *Offrandes aux dieux d'Égypte* (Martigny 2008) n° 16, 244, 23 fig. 11, 41–42 fig. 20, où E. Delange souligne que la barque surmontée de deux rameaux de saule (ou d'arbre-*imâ* ?), révèle des liens cultuels entre ces deux sites.

[47] Des voyageurs du Moyen Âge en ont encore été les témoins : G. Van Ghistele, *Voyage en Égypte, 1482–1483* (Le Caire 1976) 63–64, qui écrit : « on y voit là beaucoup

Sur une stèle anépigraphe conservée au musée de Louxor et découverte aussi à Soumenou (fig. 6b),[49] c'est deux crocodiles affrontés à queue pendante, coiffés de la même couronne à plumes et posés sur des naos à l'ombre d'un arbre, qui décorent le cintre, des statues qui illustrent le dualisme cultuel de ce dieu,[50] sans doute ancien, mais qui

---

de crocodiles, on en voit souvent dix-huit ou vingt rassemblés en groupe sur les bords des îles situées sur le fleuve. » L'empereur Héliogabale aurait possédé un crocodile en guise d'animal domestique (*Scriptores Historiae Augustae* 28, 3). D'après Plutarque (*De sollertia animalium* 23, 976 A–B), une femme d'Antaeopolis dormait au lit avec un crocodile, d'après un certain Philinus. Il s'agirait en fait d'un crocodile apprivoisé, comparable à ceux d'un village du Burkina Faso où, aujourd'hui encore, les habitants sont honorés de les accueillir dans leurs cases pendant la période d'estivation, quand le lac est à sec : L. Fougeirol, *Crocodiles* (Paris 2008) 143–152, photos. Le crocodile apparaît sur des monnaies de ce nome : A. Geissen, M. Weber, Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen III, *ZPE* 149 (2004) 283–306 pl. I, 12, 12a, et n. 80 (Hadrien), qui relie ce détail à des cultes locaux et non à une erreur des ateliers alexandrins comme le pense Z. Kiss, Le dieu-crocodile sur les monnaies de l'Égypte romaine, *Études et Travaux* 18 (1999) 92 et 95. La présence en ce lieu d'un Horus royal victorieux de Seth confirme cette situation relevée ailleurs, là où le crocodile est alors horien (infra 2.10, 2.11).

[48] Citons aussi les reliefs d'une base de colonne romaine, datée du III^e^ s.p.C., où des prêtres debout au bord du Nil accueillent deux crocodiles qu'ils s'apprêtent à nourrir de gâteaux ; derrière eux, un petit temple tétrastyle, précédé de marches, rappelle ceux que nous avons décrits ci-dessus (supra 1), d'autant qu'un personnage qui tient un bâton recourbé figure dans son fronton. Précédé de ces crocodiles, comme sur les monnaies alexandrines et la mosaïque de Beth Shean (infra 2.6., 2.7.), Neilos est couché avec un minuscule crocodile sous lui (voir infra n. 67), dans un contexte lié au retour de la crue : Bonneau, *La crue du Nil* 354–355 ; M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, EPRO 21 (Leyde 1972) 168–169 n^{o} 310 ; Merkelbach, *Isis regina* 664–665 fig. 201–204.

[49] Bakry, *Discovery of a temple* 137–138 pl. XXVIIb ; Catalogue *The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art* (Le Caire 1979) 145 n^{o} 218 et fig. 116 (Inv. n^{o} J. 182, XIX^{e} dyn.) ; E. Lessing, P. Vernus, *Dieux de l'Égypte* (Paris 1996) 168 (photo). Les crocodiles du registre inférieur ne présentent aucun attribut. S'agirait-il d'un modèle plus ancien, abandonné par la suite ? La répartition en deux séries des sauriens du registre central aurait reflété, à l'origine, le dualisme cultuel exprimé par l'image du cintre, une symétrie qui est brisée dans la fig. 6a.

[50] Sur ce dualisme à Soumenou, voir Kuentz, *Quelques monuments* 157 et pl. III, dédoublement de la scène d'adoration du défunt Qenherkhepechef devant Sobek de Soumenou (Caire, JE 33848, XVIII^{e} dyn. ?) ; ibid., 157 fig. 8 (sceau-cylindre avec deux paires de crocodiles non couronnés disposés en tête-bêche, époque Thoutmosis III) ; catalogue de Louxor (cf. supra n. 49) 94–95 n^{o} 123 et fig. (Inv. n^{o} J. 136, XVIII^{e} dyn.) : stèle de Dahamsha au nom de Nebnefer surmonté de deux crocodiles.

sont aussi accompagnés de cinq paires de crocodiles affrontés et non couronnés. Le passage de supports statuaires hauts et étroits[51] à des naos bas et allongés, ainsi que le maintien de crocodiles affrontés mais conjugués à l'image d'un unique spécimen dans le cintre, suggère une innovation significative à l'époque ramesside, qui aurait vu s'instaurer le culte des manifestations vivantes du dieu crocodile mais aussi des formes défuntes et momifiées de celles-ci.[52]

Quant au bassin du crocodile élu, il pourrait s'agir, à Soknopaiou Nèsos, du bassin *Wꜣḏ wr* qui y est attesté,[53] car le Papyrus VI du Ramesseum décrit déjà Sobek qui parcourt la région du lac (*i.e.* le Fayoum) et traverse *Wꜣḏ wr* à la recherche de son père Osiris qu'il retrouve.[54] A Tebtunis, celui des deux bassins qui était consacré à Osiris pourrait en avoir hébergé un autre pour un mime osirien.[55]

Une peinture de la *Casa dei Ceii* à Pompéi (fig. 7) illustre encore cette topographie sacrée en figurant un crocodile, peut-être sacré pour Z. Kiss, allongé sur un socle aménagé dans un kiosque édifié sur le sommet d'un îlot où il est d'ailleurs ombragé par un arbre, comme à Soumenou.[56] Conjointement, la partie droite de l'image met en scène un aménagement de la rive comparable à celui décrit ci-dessus (supra 1) avec son pilier surmonté d'une statue dont Z. Kiss fait un crocodile.[57] Ces couronnes à plumes de Sobek-Rê et de Sobek-Horus, suite au rapprochement opéré entre Sobek et Horus au Moyen Empire dans un but d'unification des cultes crocodiliens locaux, étaient faites, avant ces syncrétismes, de plumes de teinte verte, en souvenir des végétaux d'eau qui coiffaient le saurien.[58]

---

[51] Kuentz, *Quelques monuments* 157 fig. 8 (XVIII^e^ dyn.) et 9 (XIX^e^ dyn.) ; S. Sauneron, Monuments de Soumenou au Musée de Brooklyn, *Kêmi* 18 (1968) 66–72 et pl. VIII (stèle 66.174.2, début XVIII^e^ dyn.).

[52] C'est l'expérience des Pygmées en la matière, décrite par Pline l'Ancien (VIII, 93), qui aurait été utilisée pour cette domestication, car de grands crocodiles peuplent, aujourd'hui encore, les marais du Soudan : J. Callewaert, R. Betz, Alexine Tinne, une voyageuse intrépide et peu connue, dans : M.-C. Bruwier (éd.), *Pharaons noirs. Sur la piste des quarante jours* (Musée royal de Mariemont 2007) 264 fig. 7. C'est du règne de Ramsès II que date le premier tombeau d'un taureau Mnévis à Héliopolis, témoin d'une solarisation de la religion où les formes animales vivantes revêtaient une place de choix : L. Kákosy, s.v. Mnevis, *LÄ* IV 165 et n. 17.

[53] L. Bricault, Isis Néphersès, dans : *Egyptian Religion* I 524.

[54] Gardiner, *Hymns to Sobk* col. 51–52 et pl. 2 ; Barucq, Daumas, *Hymnes et prières* 423 et n. ag et ah.

[55] Bricault, *Isis Néphersès* 524–525 et n. 24.

[56] Meyboom, *Nile Mosaic* 266–267, 307–308 et fig. 50 ; Kiss, *Le dieu-crocodile* 279 et fig. 9.

[57] Kiss, *Le dieu-crocodile* 279.

2.6. Sur diverses monnaies alexandrines et romaines émises depuis le règne de Domitien jusqu'à celui de Septime-Sévère, le dieu Neilos figure allongé au-dessus d'un crocodile, parfois accompagné d'un hippopotame et d'un sphinx, installé à l'intérieur d'un temple tétrastyle précédé de marches ou accompagné d'un nilomètre.[59] Ces détails rappellent les scènes décrites ci-dessus (supra 1, 2.1., infra 2.7.) et contribuent à relier ces images à l'arrivée de l'inondation, comme pour le saurien associé à ce dieu dans la statuaire.[60] Néanmoins, sur certaines d'entre elles, c'est lui qui se voit offrir une couronne végétale, comme si Souchos en avait été privé à son profit, encore que cette évolution puisse se comprendre pour Sokonôpis dans la mesure où ce nom résulte bien d'une contraction des noms Sobek et Hâpi, la personnification du Nil en crue.[61] Ainsi, sur une drachme datée de l'an 13 d'Antonin le Pieux (fig. 8a), la couronne est présentée à Neilos par un enfant qui sort de la corne d'abondance qu'il porte du bras droit.[62] Ce geste, posé par un des bambins qui personnifiaient les coudées de la crue idéale, se retrouve apparemment sur une mosaïque originaire de Patras (Grèce), datée du III–IVe siècle p.C., où le dieu est allongé sur un crocodile accompagné de deux petits nageurs.[63] Sur une autre, datée de l'an 2 de Marc-Aurèle, c'est Alexandria ou Euthenia qui couronne Neilos accompagné du saurien (fig. 8b).[64] Ce transfert du diadème végétal de Souchos vers Neilos s'expliquerait par le fait que le dieu hellénisé aurait tardivement supplanté le crocodile égyptien dans les célébrations liées au retour de la crue. En effet, sur une plaque en os du musée d'Alger, c'est une Nikè céleste qui couronne Neilos entouré d'enfants coudées, mais sans crocodile.[65] Ce détail révèle une autre origine de la couronne, grecque cette fois, laquelle engendrera un syncrétisme gréco-égyptien (infra 2.9, 2.10).

---

[58] P. Vernus, *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonique*, BdE 74 (Le Caire 1978) 388–389, qui souligne l'importance du couronnement de Souchos, qui devint un rite propre à l'Horus-crocodile local. L'épithète de Sobek, « vert de plume (*wꜣḏ šw.t*) » (PT § 507a), quand il émerge du flot, fait allusion aux végétaux qui couvrent la surface du fleuve lors de la crue (lotus) et qui se collent alors à sa peau, en particulier sur sa tête : E. Browarski, s.v. Sobek, *LÄ* V 996 et fig. 4 ; Fougeirol, *Crocodiles* 47 52, 53, 55 ; infra n. 105 pour le crocodile de l'autel de Porto Torres qui porte un lotus sur la tête, transmis ici à Isis-Thermouthis et à Anubis.

[59] Jentel, *Neilos* I 720–726 nº 3* (avec hippopotame et crocodile), 4* (non cité) 10, 20* (non cité), 21*, 22*, 26*, 41* (dans un naiskos tétrastyle), II 424, 3–4, 427, 20–22, 26, 428, 41. S. Bakhoum, Les thèmes égyptisants de l'atelier de Rome d'Auguste à Caracalla, dans : N. Bonacasa *et al.* (eds.), *L'Egitto in Italia dall'antichità al medievo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Roma CNR—Pompei, 13–19 Novembre 1995* (Roma 1998) 210–212 fig. 12–15, 215 et n. 21–24 ; id., *Dieux égyptiens à Alexandrie sous les Antonins. Recherches numismatiques et historiques* (Paris 1999) 182, 29 et pl. XI, 196, 80 et pl. XVII (avec un nilomètre). Sur une drachme d'Hadrien, le crocodile est posé sur un support (une butte ou un rocher émergé ?) : Numismatique Jean Elsen, Bruxelles 86 [10. 12. 2005] nº 539.

[60] Malaise, *Terminologie* 101 et n. 154.

[61] Sur l'étymologie de ce nom : Vanderlip, *Isidorus* 39 n. 13, qui n'exclut toutefois pas de reconnaître le dieu Ophoïs, forme grecque d'Oupouaout, dans l'élément final—*ôpis* mais qui, dans les deux éventualités, voit dans ce nom une forme d'Osiris-Nil.

[62] Jentel, *Neilos* I nº 22*, II 427, 22 ; Bakhoum, *Thèmes égyptisants* (Alexandrie) 197 nº 86 et pl. XVIII. Le bambin peut sortir d'une corne d'abondance portée du bras

2.7. Sur une mosaïque de Beth Shean (Israël), datée du V–VIe siècle p.C., où le mot ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΑ est écrit au-dessus d'un temple tétrastyle associé à un nilomètre gradué, Neilos, allongé sur le dos d'un animal, arbore une huppe d'une main, un roseau de l'autre ; il s'appuie sur une urne dont s'écoule un filet d'eau qui rejoint la mer (fig. 9).[66] Ce dernier est grossi par un autre craché par l'animal qui supporte Neilos, dont le corps convexe fait songer à la tortue, devenue bénéfique à l'époque gréco-romaine à partir du moment où elle régurgitait la crue, mais dont la tête et les pattes évoquent davantage un crocodile ou un hippopotame.[67] Devant le dieu, un zébu, une variété de bovidé à bosse

---

gauche par Neilos : Numismatique J. Elsen (supra n. 59) nº 540. Mais le crocodile peut parfois manquer dans cette variante : Jentel, *Neilos* I 722 nº 31*, II 428, 31.

[63] Versluys, *Aegyptiaca Romana* 221–222 nº 119 et fig. 143.

[64] Bakhoum, *Thèmes égyptisants (Dieux)*, 201 nº 102 et pl. XIX, qui songe à Euthenia. Voir cependant M.-O. Jentel, s.v. Alexandria, *LIMC* I I 490 nº 25*, II 370, 25, qui reconnaît Alexandria couronnant Neilos, ainsi que 491 nº 60, où cette dernière porte une couronne des deux mains, précédée d'un crocodile qui retourne sa tête vers elle (139 p.C.). Notons que ce saurien est incapable d'agir ainsi, contrairement au varan avec lequel il y aurait ici confusion (infra n. 74) : A. Gasse, *Les stèles d'Horus sur les crocodiles* (Paris 2004) 17, pour qui les crocodiles figurés comme tels sur ces stèles illustrent l'ennemi dont la nuque est brisée et qui va mourir. Néanmoins, Alexandria s'apprêterait ici à couronner le saurien dans un contexte de retour de la crue, car elle porte une fleur de lotus sur la tête (voir supra n. 58).

[65] Bonneau, *Le dieu-Nil hors d'Égypte* 53 et n. 17.

[66] Sur cette mosaïque : Jentel, *Neilos* I 720–721 nº 7*, II 425, 7 ; Bonneau, *Le dieu-Nil hors d'Égypte* 60 et n. 66 ; C. Nauerth, Antike Hafenbilder—das Beispiel Alexandria, *SAK* 26 (1998) 194–196 fig. 3 et n. 14 ; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 226–227, 125 et fig. 147.

[67] Sur ce sujet : M. Malaise, Harpocrate, la tortue et le chien. Contribution à l'iconographie du fils d'Isis, *BSFÉ* 122 (1991) 19–24, qui discute également du lien

d'origine syrienne,[68] est saisi par un crocodile, peut-être couronné d'une guirlande (?), près d'un grand lotus primordial (?), illustration d'une offrande propitiatoire effectuée pour obtenir une crue favorable, ce qui explique qu'elle apparaisse devant Neilos. Le lien qui unit cette mise en scène à celle que nous venons de décrire sur des monnaies d'époque romaine (supra 2.6.) ne fait pas de doute et confirme que, sur celles-ci, l'image de Neilos a secondairement glissé au-dessus d'un saurien qui, à l'origine, n'était autre que le crocodile sacré, annonciateur de la crue, dont il aura récupéré la couronne végétale, destinée sans doute à sa propre forme cultuelle.

2.8. Dans deux célèbres peintures pompéiennes qui figurent la réception par Isis de la déesse-vache grecque Io[69] présentée par Neilos associé à un sphinx (fig. 10), peut-être à Canope, ce serait aussi l'offrande d'un bovin « étranger » au crocodile annonciateur de la crue qu'il faudrait envisager dans un premier temps. Toutefois, en posant le pied droit sur la tête du crocodile, Isis l'empêche de s'attaquer à la déesse venue de Grèce et qu'elle accueille même en la prenant par la main. Cette Isis magicienne au serpent n'est autre qu'Isis *uraeus* qui se profilerait ici comme le nouveau diadème du crocodile.[70] Dans l'hymne du Papyrus VI du Ramesseum déjà, Sobek « apparaît brillant (*âkh*) avec

---

entre Sirius et la constellation de la tortue dans le contexte de la crue. Sur le relief romain cité supra n. 47, Neilos est aussi couché sur un petit animal non cité par Bonneau mais dont Merkelbach fait un crocodile (*Isis regina* 664–665 fig. 203–204) ; sa tête est retournée mais aussi abaissée, une anomalie relevée aussi sur une monnaie alexandrine (supra n. 64) mais qui pourrait en fait refléter Horapollon (I, 69) pour qui cette attitude évoquait le coucher du soleil (infra n. 96).

[68] W. Helck, s.v. zebu, *LÄ* VI 1357. Sur un poids d'Antioche (Syrie) d'époque romaine : C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (Paris 1877–1919) IV / 1, 555 fig. 5736.

[69] Pour celle du mur nord-ouest de l'*Ecclesiasterion* de l'Iseum : V.Tran tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris 1964) 69–70, 138–140 n° 40 et pl. VI ; N. Yalouris, s.v. Io, *LIMC* V 676 n° 65* et pl. ; Merkelbach, *Isis regina* 502 fig. 21. Pour celle de la *Casa di Duca d'Aumale* : Tran tam Tinh, *Pompéi* 54–55, 128, n° 14 et pl. XVI ; Yalouris, *Io* 676 n° 66 et pl. ; Merkelbach, *Isis regina* 546 fig. 65 et pl. III. Pour l'interprétation de la scène : Malaise, *Terminologie* 103, 109–110 et n. 214–222.

[70] Kiss, *Souchos* I 801 n° 5*, II 571, 5, où, sur une stèle originaire de Théadelphie et qui porte une dédicace destinée à Pétésouchos, figure un crocodile posé sur des ombelles de papyrus et muni d'un *uraeus* frontal : s'agirait-il du crocodile sacré de l'endroit présenté dans sa quête osirienne parmi les marais en tant que Sobek-Horus ? Sur la dalmatique de Saqqara (I^er^ s. p.C.), la queue de Sobek a été transformée en *uraeus* coiffé de la couronne des reines, attribuable ici à l'Ouadjit de Bouto, la tête du dieu étant remplacée par un scarabée : E.R. Knauer, *Urnula faberrimae cavata*, Beiträge zur Altertumskunde 63 (Stuttgart 1995) 12–13 et fig. 17.

les deux grandes de magie (*ourety hekaou*) », c'est-à-dire avec les deux uraeus de sa couronne royale.[71] Ce faisant, la déesse égyptienne, qui est aussi « grande de magie », contrôle à son profit la puissance du saurien qu'elle va affecter à la quête osirienne en tant que Sobek-Horus.[72]

Mais Isis, déesse vache à ses heures, peut aussi protéger contre les crocodiles maléfiques en tant qu'Isis-scorpion, en particulier celle d'Onouphis (Tell Tebilleh), qui apparaît parfois sur des stèles d'Horus, un scorpion posé sur la tête, un serpent dressé dans la main, debout sur le dos de l'animal et parfois même munie de pattes de quadrupède (bovidé ?).[73] L'explication de cet antagonisme nous est proposée par Horapollon (II, 35), qui écrit : « Voulant signifier un ennemi aux prises avec un autre (homme) de même (force), ils (*i.e.* les Égyptiens) peignent un scorpion et un crocodile : car chacun (de ces animaux) tue l'autre ».[74] Pourtant, plusieurs inscriptions hiéroglyphiques qui apportent des informations sur les cultes d'Onouphis à Basse Époque révèlent qu'Isis, Dame d'Onouphis, faisait partie, avec Sobek notamment, d'une Ennéade divine locale présidée par Osiris, Seigneur de Râ-nefer, ce qui suppose alors une cohabitation plus pacifique.[75] La déesse magicienne, en effet, peut être plus forte que l'animal : « quand Isis conjure, les crocodiles sont inactifs » nous dit le papyrus magique Harris (IX, 8) en référence à la venue de l'inondation due à Isis par les vents étésiens.[76] En réalité, cette différence n'est qu'apparente, car l'Isis d'Onouphis était bien scorpion à l'origine, un trait qu'elle aurait perdu lors de son introduction auprès de la momie d'Osiris, à l'image de la déesse scorpion d'Edfou, Isis-*Hededet*, qui en avait fait autant auprès de la momie d'Osiris-*Ioun* apollinopolitain.[77] En revanche, son aspect primitif aurait été conservé à l'égard des formes séthiennes du crocodile dont la présence à Onouphis doit être envisagée, d'autant que ces dernières faisaient précisément l'objet de chasses rituelles à Edfou pour cette raison, d'après Strabon (XVII, 1, 47) et Plutarque (*De Is.*, 50).

---

[71] Cf. supra n. 28.

[72] J. Quaegebeur, Divinités égyptiennes sur des animaux dangereux, dans : P. Borgeaud *et al.* (éds), *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien. Actes du colloque de Cartigny, 1981*, Cahiers du CEPOA 2 (Leuven 1984) 141–143. Dans une scène latérale de la stèle Metternich, Isis présente un petit faucon Horus coiffé du *pschent* tandis qu'un crocodile est suspendu à hauteur de ses genoux, car le crocodile au sol est ici une image de l'ennemi : W. Golénischeff, *Die Metternichstele* (Leipzig 1877) pl. V, XXIV. Il s'agit de Sobek-Horus (ibid., pl. XXIII où le faucon couronné est posé sur la tête du saurien à côté d'une Isis-Thouéris *bifrons*).

[73] Sur cette Isis-scorpion de Basse Égypte, « Grande de magie, Mère du dieu, Dame de *Ro-nefer* » : J.-C. Goyon, *Hededyt* : Isis-scorpion et Isis au scorpion, *BIFAO* 78 (1978) 445–446 fig. 4 (stèle magique Caire 9402) ; *Ägypten Griechenland Rom* 736 n° 350 (stèle d'Horus, Baltimore, The Walters Art Museum, Inv. n° 22140).

[74] B. Van de Walle et J. Vergote, Traduction des hieroglyphica d'Horapollon (2e partie), *CdÉ* 18 (1943) 210–211 sur une confusion possible entre le crocodile et le lézard (le varan du Nil ?). La figuration de Sérapis sur le crocodile relevée par R. Veymiers sur diverses intailles du IIIe s. p.C. pourrait exprimer le même antagonisme d'autant que sur d'autres objets comparables Isis foule un crocodile « vaincu » d'après l'inscription grecque relevée sur un d'entre eux : *Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques* I (texte) (PhD-diss. Liège 2008) 67 et n. 103, 69–70 et n. 119–125 ; III (planches) pl. 36, II.E 1–2, 5–7, 10–12, 16 ; pl. XIV, II.E.3, 8, 13–15 ; pl. 71, A. 16* (Isis sur un crocodile).

[75] G. Lefèbvre, Textes égyptiens du Louvre, *RdE* 1 (1933) 87–94, statuette Louvre Inv. n° E 7689 (Basse Époque) ; M.E. Chaban, *ASAE* 10 (1910) 29 ; C.G. Edgar, *ASAE* 13 (1913) 277. Le prêtre Harpeneset et son fils étaient (prêtres-)*mehj*, ce qui signifie « Celui-qui-dérive-sur-l'eau », un terme utilisé pour le corps d'Osiris mais aussi pour le crocodile : P. Vernus, Le mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris.—

2.9. L'hellénisation de Sobek-Rê et de Sobek-Horus a engendré un curieux Souchos-Hélios révélé par une plaque en terre cuite de Berlin[78] d'origine égyptienne (fig. 11) et attesté par un autre exemplaire endommagé du Musée du Caire.[79] Le jeune dieu imberbe, figuré de

---

De la dérive d'un corps à la dérive du sens, *Studia di Egittologia e di antichità puniche* 9 (1991) 19–34 et 24 pour le crocodile. L'équivalence entre le Sobek d'Onouphis et celui de Crocodilopolis est attestée dans le *Livre du Fayoum* : H. Beinlich, *Das Buch vom Fayum*, Ägyptologische Abhandlungen 51 (Wiesbaden 1991) I 212–213, [753] ; II pl. 24, 553 / 19, 5. Or, un lac appelé « Canal de la nuit » existait près de Crocodilopolis où Horus de Chédit, sans doute crocodilocéphale (ibid., 307), naviguait à côté d'Osiris : ibid., 163, [241] = II pl. 11, 288,5 / 23,5. Ces prêtres de Sobek porteurs d'un nom osirien, comme à Ideb où il s'appelait « Osiris est le dieu » (ibid., 160–161, [227]), accompagnaient la « momie auguste d'Osiris » (infra n. 89) dérivant sur l'eau lors d'un mime sacré et dont l'emmaillotage incombait à l'Isis deuillante, « Celle qui enserre le corps » : *D* X, 410, 10 ; S. Cauville, *Dendara. Les chapelles osiriennes. Transcription et traduction*, BdE 117 (Le Caire 1997) 223.

[76] Bonneau, *La crue du Nil* 301, où l'auteur commente la curieuse « trêve » observée par les sauriens durant les jours épagomènes, quand le fleuve était à l'étiage ; ead., Les courants d'eau d'Isis (P. Lond. Lit. 239), dans : S. Janiras (éd.), *Miscèllania Papyrològica Ramon Roca-Puig* (Barcelone 1987) 89–96 (II^{e}–III^{e} s. p.C.).

[77] Tableau *E* I, 184, 15–185, 16 et *E* IX, pl. 24 ; Cauville, *Théologie d'Osiris* 17–19, Doc. n^{o} 13, 13 fig. n^{o} 2 et 184 ; Goyon, *Hededyt* 454–456, pour qui ce processus ferait suite à l'uniformisation de l'iconographie monumentale, l'aspect originel subsistant parfois dans de petits monuments « populaires ».

[78] Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* 138–142 n^{o} 213, pl. 21(Inv. 10314) ; F. Dunand, *Les grandes figures religieuses*, Colloque de Besançon 1984 (Paris 1986) 65 n^{o} 4 et 84 fig. 12 (Sobek-Hélios) ; Kiss, *Souchos* I 802 n^{o} 25* et II pl. 572, 25 ; Merkelbach, *Isis regina* 600 fig. 129 ; K. Parlasca, Drei kaiserzeitliche Votivreliefs des Ägyptischen Museums in Berlin, *CdÉ* 79 (2004) 302–303 fig. 5 (Suchos-Helios).

[79] Kiss, *Souchos* I 802 n^{o} 24* et II 572, 24 (*CG* 26902), où ne subsistent que le nimbe et les rayons d'Hélios ainsi que la couronne à plumes de Sobek.

face et main droite levée, tient un petit crocodile de la main gauche ; il est nimbé et radié comme Hélios, ce qui ne l'empêche pas de porter aussi la couronne à plumes de Sobek-Rê, elle-même surmontée d'une double guirlande végétale dont une à rubans. Cet empilement de diadèmes, répartis en deux étages, ne peut s'expliquer qu'en postulant des ajoutes successives, en particulier d'origine grecque, à ceux hérités de la tradition égyptienne. En réalité, ce dieu hellénisé réunit deux dieux égyptiens par le truchement du crocodile, Rê et Horus, car le visage juvénile aux longs cheveux frisés de la terre cuite de Berlin pourrait tout aussi bien être celui d'Apollon(-Horus), ce qui permet de mieux comprendre la complexité de ce jeu de couronnes, comme nous allons l'illustrer à l'aide d'un Hérôn du Fayoum.

2.10. Une fresque provenant du temple du dieu crocodile Pnéphéros à Théadelphie (fig. 12) représente Hérôn suivi de sa monture, habillé en militaire et muni d'une lance ; visage de face, nimbé et radié, il est coiffé d'une couronne végétale surmontée d'un diadème égyptien, tandis que la main d'une Nikè céleste s'apprête à lui poser sur la tête une couronne laurée à rubans munie de sept rayons.[80] Enfin, sous la scène, Pnéféros, sous la forme d'un petit crocodile gainé, coiffé d'un disque solaire et posé sur un brancard, est orienté dans le sens d'Hérôn. Comme la dédicace grecque nomme un Hérôn Soubattos, par ailleurs inconnu, G. Lefèbvre envisageait une forme d'Horus, tandis que G. Daressy songeait même à Sopdou, rapproché d'Horus et dont Soubattos serait alors la forme hellénisée (ég. *Spd*).[81] Sous le couvert du dieu thrace, cet Hérôn pourrait en effet cacher une forme locale de Sobek-Horus conçu comme l'expression anthropomorphisée du Pnéféros qui est en dessous de lui. C'est ce que suggère un tableau découvert à Dionysias, proche de Théadelphie, dans lequel un Sobek anthropomorphe coiffé de deux hautes plumes et muni d'un sceptre-*ouas* est figuré dans un disque solaire où il s'est uni à Rê et envoie ses rayons vivifiants sur un crocodile momifié et sans couronne placé sous lui.[82] Ici, c'est un rituel d'union au disque solaire (*ẖnm ʾItn*) qui relie Sobek à sa momie.

---

[80] E. Breccia, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine* I (Le Caire 1926) 111–112 et pl. LVII et LVIII ; E. Bernand, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum* II, BdE 29 (Paris 1981) 79–82 n° 126–127 et pl. 31–32 ; E. Will, s.v. Heron, *LIMC* V I 392, 1*, II 286, 1 ; J. Bingen, Le dieu Hèrôn et les Hèrôn du Fayoum, dans : *Études isiaques* 46 et n. 30 (Musée d'Alexandrie, Inv. n° 20223, II^e^ s. p.C. ou postérieur). Sur la frontalité comme expression d'un Pnéféros humanisé qui écoute les prières : cf. infra n. 83. L'association de couronnes végétales, portées par Hérôn, de pommes de pin posées à côté de l'autel à feu, ainsi que d'un coq aux pattes repliées vers l'arrière, ce qui indique une victime sacrificielle, suggère une célébration en relation avec la *Sèmasia* : Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte* 185–186 et 202 (coq) ; J. Quaegebeur, l'autel-à-feu et l'abattoir en Égypte tardive, dans : id. (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, proceedings of the international conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, OLA 55 (Leuven 1993) 335 et 351 pl. III (cube du Musée Benaki n° 10949 avec autel à cornes surmonté d'une flamme ou d'une pomme de pin et orné d'un coq sacrificiel) ; *Iside* 17, 421, V. 40, base de candélabre de Tivoli ornée d'un coq aux pattes liées avec un flambeau à pigne.

Par ailleurs, la frontalité du dieu cavalier révèle qu'il était perçu comme un bienfaiteur, un trait dont l'origine pourrait bien être liée au dieu crocodile athribite dont les rapports avec Crocodilopolis sont reconnus.[83] Comme la terre cuite de Berlin (supra 2.9.), cette peinture confirme l'existence de deux niveaux de couronnes distincts pour certaines formes de Sobek / Souchos, le premier hérité de la couronne à plumes de Sobek-Rê, le second, de Sobek-Horus, celui-ci réunissant en fait la couronne de justification égyptienne à la couronne laurée grecque dans un contexte de victoire. Cette faveur croissante accordée aux formes divines couronnées répondait à un souci de propagande royale, puis impériale, comme le suggère l'uniforme d'Hérôn cavalier dans cette fresque datable du II^{e} s.p.C.[84]

---

[81] G. Lefèbvre, Égypte gréco-romaine, *ASAE* 20 (1920) 241–242 n° 5. Un petit crocodile momifié, apparaît aussi sur une fresque symétrique, sous un dieu cavalier solarisé, la dédicace s'adressant ici au « seigneur Souchos » : Bernand, *Recueil des inscriptions* II 82–83 n° 128 et pl. 33 ; Will, *Heron* I 392, 2*, II 286, 2 ; Bingen, *Le dieu Hèrôn* 46. Ces deux dieux cavaliers ne sont peut-être pas étrangers aux Dioscures, représentés sous cette forme dans le Fayoum où leur culte s'était largement répandu, et que J. Quaegebeur rapprochait des « Deux-frères » crocodiles (Psosnaus) : E. Van 't Dack *et al.* (éds.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium, Leuven, 24–26 mai 1982*, Studia Hellenistica 27 (Leuven 1982) 312–316.

[82] H. Wild, Objets égyptiens. Petit tableau se rapportant au culte de Sobek, dans : J. Schwartz *et al., Quasr-Qārūn / Dionysias 1950*, Fouilles franco-suisses 2 (Le Caire 1969) 83–92 fig. 51 et pl. XIX (Registre provisoire Caire 26/12/50/1, fin époque ptolémaïque ?) et 91 pour le rapprochement avec les deux fresques de Hérôn à Théadelphie. Le dieu Sobek du disque solaire est encadré d'une déesse aux ailes éployées, coiffée d'un *basileion*, et qui porte un uraeus d'une main et une plume *Maât* de l'autre (Isis-Hathor ?), ainsi que d'un dieu léontocéphale coiffé d'un disque (Miysis ?).

[83] Sur la frontalité de Pnéféros, relié au buste d'Amenemhat III au némès, de Tithoès ou encore du dieu cavalier [G. Nachtergael, Trois dédicaces au dieu Hérôn, *CdÉ* 71 (1996) 132 fig. 1, 136 et n. 23] comme expression de dieux qui écoutent les gens pieux : Y. Volokhine, Tithoès et Lamarès, *BSEG* 27 (2005–2007) 84–86, un contexte auquel s'ajoute Osiris Khentekhtai d'Athribis, assimilé à Sobek à Kom Ombo où il est décrit comme « attentif, possesseur d'oreilles » dans une généalogie avant Sobek-Horus de Crocodilopolis (Vernus, *Athribis* 278 doc. 234) et que nous rapprochons d'un relief alexandrin où la couronne *atef* d'Osiris est munie d'oreilles : K. Parlasca, Osiris und Osirisglauben in der Kaiserzeit, dans : G. Rocca-Serra *et al.* (éds.), *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Actes du colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971)*, Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisés (Paris 1973) 96 et pl. IV. 3 ; F. Kayser, Oreilles et couronnes. A propos des cultes de Canope, *BIFAO* 91 (1991) 207–217. En effet, le rôle d'Athribis du Delta dans la genèse de ces formes divines est illustré par un relief alexandrin d'époque ptolémaïque où Horus Khentekhtai fait face au dieu Tout (Atoum ?) de la tête duquel surgissent des génies animaux (dont un crocodile), associé à un sphinx et fils de Neith, comme Sobek, mais qui préfigure ici Tithoès (Vernus, *Athribis* 200–201 doc. 170 et pl. XXXIII et XXXIV).

2.11. L'hellénisation du dieu crocodile égyptien aurait ainsi réuni Sobek et Souchos par des couronnes de victoire végétales, celle remportée par Sobek-Horus sur les forces séthiennes qui cherchaient à contrer le retour d'Osiris sous la forme de la crue bénéfique ou, en d'autres termes, la victoire de l'eau vivifiante sur la sécheresse mortelle.[85] Ce faisant, Sobek-Horus osirianisait un Sobek-Rê peut-être trop brûlant, doublé à Kom Ombo d'un Sobek-Geb chthonien qui ramenait les « humeurs (*rḏw*) » de la crue et qui se rapprocha de Kronos.[86] Sous Trajan, des monnaies du nome ombite montrent un Haroëris solaire et parfois armé mais également porteur d'un petit crocodile dans la paume droite.[87]

Le 23 Thot, lors de la fête du « jour de la justice », lorsque la montée du fleuve se faisait sentir dans le Fayoum, sur une butte du lac, une couronne tressée à partir de fleurs d'acacias du Nil consacrés à Neith et dont H. Beinlich fait une couronne de justification, était placée sur « sa (*f*) » tête.[88] Pour C. Kuentz, il s'agit de celle de Sobek, H. Beinlich préférant celle du roi, encore qu'il concède que la présence physique du monarque fût fort peu probable en ce lieu, ce qui privilégie la première hypothèse, d'autant qu'il s'agit à nouveau d'une île.[89] Le lien que nous avons reconnu entre cet épineux et les dieux guerriers, dont Horus, confirme la portée victorieuse de ces couronnes.[90]

---

[84] F. de Cenival, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, BdE 46 (Le Caire 1972) 18, pour le rite de « prendre des couronnes » lors des fêtes en l'honneur de Ptolémée V ou de la taxe payée « pour la couronne du roi ». L. Bricault, Zeus Hélios Mégas Sarapis, dans : [Chr. Cannuyer (éd.), *La langue dans tous ses états. M. Malaise in honorem. Acta Orientalia Belgica 18*] (2005) 242–254, qui reconnaît Hadrien dans le relief de Louxor Caire 27572 (fig. 1) où le personnage concerné en grand uniforme a la tête nimbée et radiée tandis qu'un aigle tient à côté une couronne de lauriers dans ses serres ; la stèle de Louxor Caire 27573 (fig. 4) figure aussi un empereur en uniforme à cheval.

[85] Browarski, *Sobek* 1015 et n. 384.

[86] Cf. supra 1., n. 1. Citons aussi le tableau Berlin (Inv. n° 15978), provenant de Tebtynis, où le dieu barbu au petit crocodile et à la tête voilée, mais conjointement nimbée et rayonnante, est bien le Soknebtynis de l'endroit, « qui est aussi Kronos », des traits qui expriment le souci de compléter la forme solaire initiale du dieu crocodile hellénisé par sa forme chthonienne : Rondot, *Tebtynis* II 262 (photo). Sur une peinture du Musée d'Alexandrie (Inv. n° 22978), V. Rondot l'a reconnu, le voile de tête surmonté de la couronne solaire à plumes, laquelle semble même complétée ici par un diadème végétal : Min maître de Tebtynis, dans : *Egyptian Religion* I 241–255 n. 6 et fig. 1.

[87] L. Bricault, Monnaies des nomes au musée égyptien du Caire, dans : M. Eldamaty, M. Traid (éds.), *Egyptian Museum Collections around the World* I (le Caire 2002) 178, 6–7, 182 (photos).

3. *Coiffer le crocodile d'une palme*

3.1. C'est au même contexte de la crue que nous proposons de rattacher diverses têtes de crocodile en plâtre décrites par P. Dils (fig. 13).[91] Moulées sur la tête d'un animal momifié, elles présentent parfois le dessin d'une palme frontale qui n'est sans doute pas étranger aux palmes de dattier qui séparaient certains crocodiles momifiés entassés jadis dans les grottes de Samoun (El-Maabde.[92] La destination de ces objets resterait obscure si, sur un d'entre eux, la palme n'était remplacée par l'inscription grecque « pour le bon destin du village », ce qui fait alors songer à l'offrande propitiatoire d'une communauté rural.[93] En effet, sur le nilomètre d'une mosaïque de Lepcis Magna,[94] qui illustre les fêtes du Nil à l'époque impériale, les mots « Bonne Tychè » apparaissent clairement au sommet du monument, allusion à la Tychè de l'empereur dont l'efficience était reconnue lors de l'inondation annuelle, ainsi que l'a souligné D. Bonneau.[95] Sur un relief romain du milieu du III^e^ s.p.C., qui illustre les fêtes de la venue du Nil en liaison avec le culte d'Isis qui est à l'honneur dans ce contexte, apparaît un porteur de palme derrière un prêtre qui accueille deux petits crocodiles.[96] Ajoutons une intaille d'époque impériale montrant Sarapis, muni d'une palme d'une main et occupé de l'autre à coiffer d'un diadème végétal une tête d'Isis qui porte déjà une couronne *atef*, tandis que l'inscription grecque « pour que le bien advienne » figure dans le champ de l'image.[97] L'action de la déesse égyptienne en tant qu'instigatrice de la crue est bien connue, celle de Sarapis l'étant tout autant, notamment en sa qualité de *Neilagôgos*.[98] Si la palme constitue un attribut peu fréquent du dieu alexandrin, c'est peut-être parce que sa valeur symbolique relevait d'un contexte précis, celui de la crue, ce que suggère l'inscription grecque qui ferait de cette intaille un objet propitiatoire en rapport avec deux divinités instigatrices d'une crue idéale, gage de la provende végétale.

---

[88] Beinlich, *Fayum* 254–255, [1167] et n. 2 300–301 ; II pl. 31, 677, 5, 21. La présence de peuplements d'acacias aux abords du lac semble déjà attestée par un bloc de remploi de la IV^{e} dynastie : A. Ćwiek, Fayum in the Old Kingdom, *GM* 160 (1997) 19 n. 20.

[89] Kuentz, *Quelques monuments* 158 et n. 4 ; Beinlich, *Fayum* 300, qui songe à un prêtre. Sur la symbolique de l'acacia dans les sources grecques : L. Koenen, Bemerkungen zum Text des Töpferorakels und zu dem Akaziensymbol, *ZPE* 13 (1979) 313–319 : « Weil Seth und seine Rebellion zu Ende sind, kann auch die Akazie wieder neue Blätter bekommen. Dann kan auch Horos, d.i. der neuen Heilkönig, aus ihr geboren werden, d. h. gekrönt werden (318) ». La réapparition des feuilles coïncidait avec le retour du flot et symbolisait aussi celui d'une période prospère pour le roi vivant (ibid.). Comme pour Onouphis (supra n. 75), c'était sans doute aussi un prêtre qui couronnait l'image de Sobek-Horus dans le cadre d'une fête liée au pouvoir royal.

[90] P. Koemoth, Bosquets, arbres sacrés et dieux guerriers, dans : *Egyptian Religion* I 647–659.

[91] P. Dils, Stucco Heads of Crocodiles. A New Aspect of Crocodile Mummification, *Aegyptus* LXX / 1–2 (1990) 73–85 et pl. 1–10. Ajouter : catalogue H. Willems, W. Clarysse (éds.), *Keizers aan de Nijl* (Leuven 1999) 282–283 n^{o} 217–218 (collection privée belge) ; catalogue d'exposition *Égypte romaine, l'autre Égypte*, Marseille, Musée de la Vieille Charité, 4 avril–13 juillet 1997 (Marseille 1997) 169 n^{o} 200 et 201 (Inv. n^{o} 90-1-5, 90-1-6).

[92] R. Gundlach, s.v. El-Maabde, *LÄ* III 1107 ; T. Zimmer, *Les grottes des crocodiles de Maabdah (Samoun)*, Varia Ægyptiaca Suppl. n^{o} 1 (1987) 1–48 ; A. Effland, Karl May und die Krokodilgrotte von Maabda, dans : N. Kloth *et al.* (éds.), *Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag*, SAK Beiheft 9 (Hamburg / Berlin 2003) 57–69 en particulier 61. Des momies atteignant dix mètres de long y auraient été trouvées (ibid.), alors que de nos jours seuls les marais du Soudan abritent encore des spécimens de six à sept mètres : catalogue d'exposition *Poissons et crocodiles d'Afrique* (Paris 2006) 24.

---

[93] L. Criscuolo, Un epigrafe augurale su testa di coccodrillo, *Aegyptus* LXX / 1–2 (1990) 87–88 et fig. 1–2.

[94] Jentel, *Neilos* I 723 n° 45*, II 428, 45 ; Merkelbach, *Isis regina* 624 fig. 155.

[95] Bonneau, *Le dieu-Nil hors d'Égypte* 53 et n. 16, pour la portée de l'image du Nil en crue comme instrument économique, mais aussi comme manifestation de l'ordre mondial, qui s'applique à la mosaïque romaine décrite ici (fig. 3).

[96] Voir supra n. 48. Le porteur de palme suit deux personnages munis de candélabres, dont un est debout sur une petite barque, ce qui révèle que la cérémonie se déroulait au crépuscule ou de nuit, ce que suggère aussi le crocodile à tête abaissée placé sous Neilos (supra n. 67). Les deux crocodiles surgissent de l'eau, où ils passent la nuit (Kákosy, *Krokodilkulte* 808 et n. 133), parce qu'ils sont attirés par la lumière des torches. L'existence d'un lien entre la palme et les crocodiles apparaît dans cette cérémonie qui tirait avantage du comportement nocturne des crocodiles, peut-être en relation avec la quête osirienne conduite par Isis.

[97] M. Sommerville, *Engraved gems : their history and an elaborate view of their place in art* (Philadelphie 1889) 721 pl. 68 n° 857 et 9 ; V. Tran tam Tinh, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, EPRO 94 (Leyde 1983) 111 n° IB 15, pl. XVIII fig. 36. L'association de la couronne laurée et de la palme conduit à se demander si la puissance des divinités agissant sur la crue n'était pas aussi sollicitée à des fins apotropaïques. Une formule pour une piqûre de scorpion le suggère : J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Religious Texts Translation Series, Nisaba 9 (Leyde 1978) n° 84 52 et 54.

[98] *RICIS* 501 / 0205 ; Malaise, *Terminologie* 72–73 et n. 291.

Le rameau ainsi reproduit suggère par ailleurs un lien avec les stèles ramessides décrites ci-dessus (supra 2.5.) où le saurien est surmonté d'une branche d'un arbre feuillu qui n'a rien d'un palmier, encore que la schématisation puisse le faire croire, comme c'est le cas sur une stèle contemporaine du Musée de Louxor (fig. 6b), où il s'agit en fait d'un arbre-*imâ*.[99] Néanmoins, ce rameau stylisé qui surmonte un Sobek couronné constituait sans doute déjà un symbole de victoire (supra 2.2.).

3.2. Avant d'envisager trop hâtivement une influence grecque pour expliquer l'introduction de la palme dans ce contexte, le rôle d'Anubis mérite réflexion. En effet, les liens tissés entre le dieu cynocéphale et le palmier dattier sont anciens et s'illustrent surtout dans le monde funéraire où la palme coupée sur cet arbre le 22 du mois de Khoiak, puis apportée au défunt, constituait un gage de justification,[100] au même titre que les bouquets-de-vie prélevés sur les arbres sacrés des temples et auxquels s'ajoutera l'olivier (*Olea europaea* L.) à l'époque gréco-romaine.[101] Sur un relief de Potsdam,[102] Anubis à la palme, curieusement coiffé ici d'un disque solaire complété par deux cornes ou deux plumes (?) déformées, offre même une couronne à un groupe d'*Isiaci* dont un des membres porte un canope et un autre une coudée, peut-être une confrérie dont il était le protecteur.[103] Dans les contextes hellénisés, c'est aussi le rapprochement opéré entre Hermès et Anubis qui peut expliquer la présence occasionnelle d'une couronne laurée à banderoles dans la main droite du dieu à la palme.[104] Mais comment passer de ces contextes sacrés à celui de la crue ?

---

[99] Voir supra n. 39.

[100] Koemoth, *Osiris et les arbres* 272–273 et n. 983–990 ; M. Malaise, Le perséa, l'olivier, le lierre et la palme dans la religion égyptienne tardive, dans : T. DuQuesne (éd.), *Hermes Ægyptiacus. Egyptological Studies for BH Stricker*, Discussions in Egyptology SN 2 (Oxford 1995) 141–143 ; N. Guilhou, Génies funéraires, croque-mitaines ou anges gardiens ? Étude sur les fouets, balais, palmes et épis en guise de couteaux, dans : S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* I, Orientalia monspeliensia 10 (Montpellier 1999) 377 fig. 21 et 387–388 et n. 56–57.

[101] Koemoth, *Osiris et les arbres* 34–35 et n. 164 ; Malaise, *Le perséa, l'olivier* 137 et n. 49–50. Sur les liens entre ces bouquets-de-vie et la couronne de justification, voir Herbin, *Livre* 178–179. Un ostracon démotique de Medinet Madi révèle l'utilisation de palmes et de feuilles de vigne (?) dans la confection de couronnes à Narmouthis (Fayoum) lors de fêtes de Rénénoutet et du dieu-crocodile : Menchetti, *La devozione* 62, OMM 1353, l.6 et 64.

[102] Grenier, *Anubis alexandrin* 150 nº 232 ; Merkelbach, *Isis regina* 616 fig. 146. Ne s'agitait-il pas en fait d'un Anubophore ? (voir infra n. 103).

[103] Sur cette question : C. Steimle, Das Heiligtum der ägyptischen Götter in Thessaloniki, dans : C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (éds.), *Religions orientales—culti misterici. Nouvelles perspectives*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16 (Stuttgart

L'autel isiaque de Porto Torres (Sardaigne),[105] reflet des cultes du Fayoum, nous éclaire dans la mesure où le chien figuré sur une de ses faces, coiffé d'un lotus comme le crocodile et l'Isis anguipède auxquels il est associé, pourrait être l'animal sothiaque tout autant qu'Anubis, car le fidèle compagnon d'Isis pourrait avoir relié les deux images de chien dans la mesure où, sur un relief de Médinet Madi, c'est ce dernier qui accompagne Isis-Thermouthis et Souchos.[106] Cette osmose aurait contribué à enrichir la symbolique animale et végétale liée à la crue. Si Anubis se joint déjà à Sobek, Amon et Hathor dans le cintre d'une stèle d'époque ramesside découverte dans un temple du dieu crocodile proche d'Hermonthis, un passage de l'hymne à Sobek du Papyrus VI du Ramesseum, qui ne trouve cependant pas d'écho ailleurs, dit du dieu : « Tu as sauvé ton père Osiris. Tu as compté pour lui le cœur des dieux après être venu à l'existence comme Anubis », ce qui pourrait le décrire comme un acolyte du dieu cynocéphale occupé à revivifier Osiris.[107] Une vignette du *Livre du Fayoum* semble le confirmer (fig. 14) dans la mesure où un personnage à tête de crocodile se dresse derrière le lit funèbre léontomorphe sur lequel repose habituellement la momie d'Osiris, là où attendrait Anubis, encore que celle-ci soit absente, une manière peut-être d'exprimer que son retour est attendu avec celui de la crue.[108] Si, d'après H. Beinlich, cette vignette reflète une erreur de

---

2006) 28–29, qui commente l'inscription *RICIS* 113 / 0530 où sont nommés les membres d'une confrérie religieuse, laquelle est surmontée d'une image d'Anubis placée au centre d'une couronne laurée. Sur ces associations liées à Anubis : L. Bricault, Les Anubophores, *BSEG* 24 (2000–2001) 29–42.

[104] C. Sfameni, Fra religione e magia : temi isiaci nelle gemme di età imperiale, dans : L. Bricault (éd.), *Isis en Occident. Actes du 3ᵉ colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16–17 mai 2002*, RGRW 151 (Leyde 2004) 385 fig. 7 et n. 47.

[105] *RICIS* 519 / 0301 ; *Iside* 214–215 nº IV.194 et fig. (début IIᵉ s. p.C.) ; Kiss, *Le dieu-crocodile* 282–285 et fig. 12) ; Malaise, *Terminologie* 106–108 et n. 192.

[106] M. Malaise, Documents nouveaux et points de vue récents sur les cultes isiaques en Italie, dans : *Hommages à M.J. Vermaseren* II 671–673. Citons ici l'interprétation proposée par Merkelbach, *Isis regina* 619 fig. 149a pour une gemme de Berlin où figurerait une Isis à la palme avec Anubis accroupi à ses pieds pour ouvrir les vannes de la crue et les lettres grecques ΑΘ (?), ΑΝ (*anabasis*) et ΣΗ (*sèmasia*).

[107] Bakry, *Discovery of a temple* 133. Gardiner, *Hymns to Sobk* col. 64, pl. 3 ; Barucq, Daumas, *Hymnes et prières* 424 n. aq.

[108] Beinlich, *Fayum* I 98, commentaire et fig. 37 ; II pl. 11, 290 / 14.

compréhension du concepteur de l'image, qui a effectivement omis de dessiner la partie inférieure du corps de ce curieux Sobek, celle-ci n'en acquiert que plus d'intérêt dans l'interprétation qui est la nôtre ici.[109]

Alors que la couronne végétale était héritée d'un rituel ancien, propre au retour du crocodile au début de l'inondation, la palme semble davantage liée à la *Sèmasia* et résulterait en fait de l'introduction de Souchos dans le mythe d'Osiris où ce végétal exprimait alors la victoire de ce dernier sur la mort suite à son assimilation à la crue vivifiante. Comme pour la couronne végétale déjà, les symboliques de victoire, qu'elles soient égyptienne ou grecque, se complétaient à nouveau d'une façon heureuse.

3.3. Loin du Nil, le *dupondius* nîmois présente à l'avers les bustes adossés d'Agrippa et d'Auguste, une présentation dérivée du *Janus bifrons* de l'as républicain, où le premier porte une couronne rostrale obtenue suite à une victoire sur mer, sans doute celle d'Actium, car elle manque sur le *dupondius* d'Orange, émis vers 30–29 a.C., où ces deux personnages apparaissent nu-tête ; au revers, un crocodile posé sur les rejets (?) d'un palmier est allongé devant une palme dressée à laquelle il est enchaîné, qui est surmontée d'une couronne à deux rubans et de la marque *COL(ONIA) NEM(AUSUS)* (fig. 15a).[110] Malgré quelques traits peu égyptiens, comme les pattes grêles, la gueule ouverte ou la queue redressée, ce crocodile constitue bien un symbole univoque de l'Égypte, car il apparaît déjà sur des monnaies frappées à Rome en 28–27 a.C., encadré des mots *AEGYPTO CAPTA*.[111] Leur émission à Nîmes témoigne d'un lien avec l'Égypte, suite peut-être à l'arrivée de vétérans démobilisés après la victoire d'Auguste à Actium, encore que la légende *COL(ONIA) NEM(AUSUS)* figure déjà sur des monnaies nîmoises antérieures à cet événement et sur lesquelles le saurien est absent.[112] Ce crocodile pose problème, car c'est une proue de navire qui est habituellement figurée au revers des émissions comparables d'autres villes, comme à Lyon ou à Orange.[113] En rapport avec l'hypothèse faisant de ce motif un souvenir de la victoire qu'Octave remporta sur son rival Antoine grâce à la bienveillance de l'Apollon actien,[114] ajoutons que l'enchaînement du saurien, en rappelant celui du Nil qui avait participé au triomphe d'Auguste en 29 a.C. (Properce, II, 1, 31–32 ; Florus, II, 13, 88), un dieu hellénisé dont les liens étroits avec le crocodile ne s'illustreront que bien plus tard sur les monnaies alexandrines pour signifier le retour de la crue (supra 2.6.), symbolisait l'humiliation et la soumission du pays vaincu, exprimée par des mots seulement sur les émissions monétaires de Rom[115] Le crocodile constituait une image bien plus prégnante de l'Égypte que celle de Neilos créée tardivement dans la cité portuaire[116] où elle aurait même supplanté celle du saurien dans l'expression du retour de la crue. C'est lors d'une visite effectuée à Nîmes, vers 16 a.C. (?), que l'empereur aurait accordé le privilège à la colonie locale, qui comptait peut-être d'anciens témoins de son triomphe, de figurer ce crocodile enchaîné sur des monnaies frappées sur place.[117] Dans la mesure où ces émissions cessèrent à sa mort, il se confirme en tout cas que ce motif était bien lié au succès personnel d'Auguste. Il exprimait aussi l'autorité de ce dernier dans la gestion d'un phénomène naturel, la crue du Nil, dont dépendait l'approvisionnement en blé de sa capitale, une manière habile de stimuler le culte de sa personne.[118] Cette icône aurait-elle succédé à une autre, antérieure à la romanisation ? En effet, vers 40 a.C. déjà, Nîmes avait émis une monnaie en bronze dont l'avers montre un buste casqué (Mars ?), complété par la marque *NEM. COL.*, tandis qu'une urne renversée figure au revers où elle est encadrée de deux palmes et inscrite à l'intérieur d'une couronne laurée.[119] Si ce vase fait à priori songer à l'eau bénéfique dispensée par la fontaine *Nemausus*, sa position singulière, la couronne et les deux palmes rappellent les images ultérieures de Neilos couronné, associé à un crocodile et à une urne couchée dans un contexte où la palme avait aussi sa place.[120]

---

[109] Ibid.

[110] O. Hirschfeld, Die Krokodilmünzen von Nemausus, *Wiener Studien* V (1883) 319–322 ; M.-P. Foissy-Aufrère *et al.* (éds.), *Égypte & Provence* (Avignon 1985) 146–147 § 343–345 fig. 67a–c1. Pour le *dupondius* d'Orange : RPC 533 ; LT 4660 ; Vente CNG 181 [08.02.2008] 28.

[111] Bakhoum, *Thèmes égyptisants* 207–208, 213 fig. 1–2 ; Kiss, *Le dieu-crocodile* 276–277 n. 9 et réf., fig. 2 ; Million [14.11.2007] n° 10 (Pergame ?). Ce crocodile à queue pendante et à gueule habituellement fermée ressemble davantage au modèle égyptien que celui de Nîmes. Un crocodile apparaît encore sur un dichalkon alexandrin en bronze émis sous Tibère (17–18 p.C.) : catalogue d'exposition D.O.A. Klose *et al., Ägypten zur Römerzeit. Antikes Leben auf Grund der numismatischen Quellen* (Munich 1989) 19 n° 42 (Staatliche Münzsammlung München).

---

[112] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Annales du Musée Guimet 24 (Paris 1907) ; C. Bonnet & F. Van Haeperen (éds.), *Bibliotheca Cumontiana*, Scripta Maiora I (Torino 2006) 126 et n. 32, qui relève déjà les liens entre Arles et Alexandrie ; Foissy-Aufrère *et al., Égypte & Provence* 146–148 § 345–348 et n. 2 ; infra n. 119.

[113] Pour A. Veyrac, *Le symbolisme de l'as de Nîmes au crocodile* (Montagnac 1998) 50–62, le crocodile serait un bateau animalisé, une hypothèse ingénieuse qui n'explique pourtant pas l'enchaînement du saurien.

[114] *Dupondius* 18–10 a.C., RIC I, 155–157, RPC 523, Catalogue d'exposition *Égypte romaine, l'autre Égypte* (Marseille 1997) 32 n° 16 (cabinet des médailles, Marseille) ; *Dupondius* 10 a.C.–10 p.C. RIC I, 158, RPC 524. Foissy-Aufrère *et al.*, *Égypte & Provence* 147 § 346. W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^er^–III^e^ siècle apr. J.-C.)*, Collection des Hespérides (Paris 2002) 138, qui relève le peu d'intérêt pour l'Apollon actien d'Auguste en Gaule.

[115] Malaise, *Terminologie* 71. Les auteurs classiques sont discrets quant à l'aspect physique de ce Nil.

[116] Bonneau, *La crue du Nil* 340.

[117] Cette date approximative constituerait un *terminus a quo* pour la datation des *dupondii* de Nîmes à crocodile enchaîné : Willems, Clarysse, *Les Empereurs du Nil* 151 n° 9 (Tongres, Cabinet des médailles, inv. S 8).

En dehors de ces frappes monétaires, l'icône du crocodile colleté à la palme figure aussi sur l'ex-voto dit « à la patte de sanglier » où apparaît l'épithète *P(ATER) P(ATRIAE)* accordée à l'empereur en 2 a.C. (fig. 15b).[121] Caractérisés par un appendice en forme de patte de sanglier ou de bovin, les exemplaires connus ont été retrouvés pour la plupart dans les boues de la source *Nemausus*,[122] en qualité de substituts de sacrifices, ce qui les inscrivait alors dans un contexte rituel où l'eau revêtait une place essentielle. Curieusement, sur ces objets votifs, de même que sur les monnaies émises conjointement entre 10 a.C. et 14 p.C., les deux rubans de la couronne revêtent parfois un aspect de serpent, peut-être d'origine gauloise, mais qui fait également songer aux deux *uraei* du Sobek couronné dont nous avons parlé ci-dessus.[123] Quant à la patte de quadrupède, elle n'est sans doute pas étrangère à la figuration du sanglier ou du taureau au revers de quelques monnaies nîmoises en bronze frappées vers 70 a.C. et dont l'avers présente le visage d'Apollon lauré, souvent protecteur des sources en Gaule, accompagné des mots NAMA ΣΗΤ, un *namasèton* (?) qui serait un temple primitif proche de la source locale.[124] Animal séthien en Égypte, comme le précise Plutarque (*De Is.*, 8), le sanglier y faisait aussi l'objet de sacrifices, en particulier en l'honneur d'Isis-Arsinoé ou d'Isis-Thermouthis du Fayoum où sa présence a été attestée jusqu'au XIX^e^ siècle.[125] En réalité, il s'agissait de cochons domestiques au pelage sombre mais retournés à l'état sauvage et dont l'immolation se justifiait peut-être aussi par le souci plus prosaïque de s'en débarrasser, car les dégâts qu'ils causaient aux cultures devaient être conséquents.[126] Il se pourrait donc qu'un concours de circonstances ait rapproché d'antiques pratiques locales liées à la source sacrée avec d'autres, d'origine égyptienne, pour une raison qu'il nous faut à présent rechercher.

---

[118] M. Malaise, La signification des scènes nilotiques dans la culture romaine, *CdÉ* 78 (2003) 323. Deux monnaies alexandrines sont plus explicites encore : une où Hadrien pose le pied sur le dos d'un crocodile (RIC II, 830), l'autre de Caracalla où une femme munie d'un sistre et d'un bouquet (?) se dirige vers celui-ci (RIC IV / 1, 544). Dans les deux cas, l'empereur est en uniforme militaire, la lance pointée vers le sol. Nous en rapprochons une mosaïque d'Ostie où un crocodile accompagné d'un buste de femme (Alexandria ?) symbolise l'Égypte associée à d'autres provinces qui alimentaient Rome en blé, comme l'Espagne, l'Afrique et la Sicile : G. Becatti, *Scavi di Ostia* IV. *Mosaici e pavimenti marmorei* (Roma 1961) nº 74 et pl. 118.

[119] RPC 521.

[120] Jentel, *Neilos* 5*, 7*, 25, 26*, 27*.

[121] Foissy-Aufrère *et al., Égypte & Provence* 146 et fig. 67c2 ; Bibliothèque nationale de France, Cabinet des médailles, inv. nº 73 A 25 1999 = Paunier, *Histoires de crocodiles* fig. 4 ; Musée archéologique de Nîmes : id., fig. 3. Cette épithète figure aussi sur les *dupondii* émis en 10–14 p.C. : ibid., fig. 67c1 ; RIC I, 159–161 ; RPC 525.

[122] E. Babelon, *Introduction générale à l'étude des monnaies de l'antiquité* (Paris 1901) 675–676, pour qui cette pratique aurait succédé à l'utilisation de fractions de monnaies identiques ; sur ce site : G. Clerc, Personnalité et iconographie d'Isis en Gaule d'après les témoignages de la déesse retrouvés en France, dans : S.H. Aufrère (éd.), *La vallée du Nil et la Méditerranée. Actes du colloque de l'Université Paul Valéry de Montpellier (5–6 juin 1998)*, Orientalia monspeliensia 12 (Montpellier 2001) 98 et n. 2–3. Sur la séparation des fontaines et des thermes comme indice d'une source sanctifiée par un autel : Van Andringa, *La religion en Gaule romaine* 113.

En effet, pourquoi sacrifier ou plus simplement faire offrande à une source, si ce n'est pour garantir, voire renouveler, ses vertus curatives et fécondantes, Dans les Vosges, la célèbre source guérisseuse de Grand, patronnée par Apollon Grannus avant d'être christianisée par le martyre de sainte Libaire, a livré des tables zodiacales d'inspiration égyptienne qui ont amené E. Tissot et J.-Cl. Goyon à écrire : « …les diptyques aux zodiaques s'inscriraient dans le prolongement de la très vieille tradition de la vallée du Nil qui donnait aux eaux du fleuve, au temps prévu de l'année quand commence sa crue, la vertu de guérir tous les maux et d'assurer le bonheur tout au long de l'année… ».[127] Par ailleurs, comme le révèle l'initiative du roi Juba II de Maurétanie, qui introduisit un crocodile dans l'*Iseum* de Césarée comme preuve vivante du fait que le Nil prenait sa source sur le sol de son territoire, comme le rapporte Pline l'Ancien (V, 51), et dont on trouve un écho sur certaines de ses émissions monétaires,[128] reflet de spéculations relatives aux ramifications souterraines du Nil qui circulaient à cette époque. Un autre témoignage nous vient d'un écrit de Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, XII, 10), qui songe manifestement au Nil et au lever de la Canicule lorsqu'il décrit le débordement exceptionnel d'un lac des Monts Albains, durant le siège de Véies par les Romains,[129] un fait qui n'est peut-être pas étranger à la présence d'un culte d'Isis et de Bubastis en ces lieux boisés.[130] A Délos enfin, le réservoir du *Sarapieion* A était alimenté par l'Inopos considéré par toute une tradition littéraire comme une dérivation du Nil.[131]

---

[123] Voir supra 2.2. et n. 28. Numismatique Jean Elsen, Bruxelles 85 [10.09.2005] n° 188 ; 90 [09.12.2006] n° 221 ; 95 [15.03.2008] n° 104. Rappelons que deux *uraei* ornent certaines formes de la couronne de justification à laquelle nous rattachons la couronne végétale de Sobek-Horus : Derchain, *Couronne de la justification* 228, IV, V et VII.

[124] Latour 2698. Sur la symbolique du sanglier dans les contextes gaulois : Veyrac, *Le symbolisme* 12–16, 35–47. Pour le patronage apollinien des eaux salutaires : Van Andringa, *La religion en Gaule romaine* 137–139, qui relève l'association d'Apollon Grannus et d'Hygie, qui pourrait être la déesse du revers d'une monnaie de la colonie de Nîmes (*ca* 40 a.C.), où elle tient une patère, debout devant un cippe et deux serpents (RPC I, 520).

[125] Sur le sacrifice du porc en Pachôn : D. Bonneau, Le sacrifice du porc et Liloïton en Pachôn, *CdÉ* 66 (1991) 330–340 ; Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte* 203–206, qui songe aux Arsinoeia, en relation avec Isis-Thermouthis, déesse des grains, ou alors Déméter.

[126] N. Manlius, A. Gautier, Le sanglier en Égypte, *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Paris. Série* III, 322 (1999) 573–577 ; L. Keimer, Remarques sur le porc et le sanglier dans l'Égypte ancienne, *Bulletin de l'Institut de l'Égypte* 19 (1937) 147–156.

---

[127] E. Tissot, J.-C. Goyon, Les tables zodiacales, dans : *Grand. Prestigieux sanctuaire de la Gaule, Les dossiers de l'archéologie* 162 (1991) 62–64. M. Colardelle, La perénnité du lieu de culte, ibid., 56–59 ; J. Guillaume, F. Roussel, La passion de sainte Libaire, ibid., 61. L'incubation (*somno iussus*) y était pratiquée aux fins de guérison : C. Bertaux, Divinités et cultes antiques, ibid., 47–48, ce qui était aussi le cas à Nîmes où la mention du dieu (?) Sommeil (*Somnus*) apparaît dans une dédicace, apparemment ici en rapport avec le culte de Sérapis : Clerc, *Personnalité et iconographie* 98 (= *RICIS* 605 / 0101).

[128] Sur ces monnaies : M. Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie de Juba II et de Ptolémée (25 av. J.-C.–40 ap. J.-C.)*, Études d'Antiquités Africaines (1997) 177–181 ; J.-C. Grenier, Cléopâtre Sélénè reine de Maurétanie, souvenirs d'une princesse, dans : C. Hamdoune (éd.), *Ubique amici. Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère*, Université de Montpellier III (Montpellier 2001) 101–106 ; J.P. Laporte Isiaca d'Algérie (Maurétanie, Numidie et partie de la Proconsulaire), dans : *Isis en Occident* 258–261 fig. 2 et 263–264. A l'époque d'Hadrien, le crocodile apparaît sur des monnaies du nome ombite, à la source méridionale du Nil, un détail qui ne fait cependant que refléter les cultes locaux, comme à Antaeopolis (supra n. 47), car sur d'autres monnaies, l'Haroëris de Kom Ombo tient un petit crocodile d'une main : A. Geissen, M. Weber, Untersuchungen zu den ägyptischen Nomen prägungen II, *ZPE* 147 (2004) 259–264 pl. V, 1, 6 ; supra 2.11 et n. 87.

[129] B. Soyez, De l'apparition d'une crue à la saison des Adonies, dans : *Hommages à M.J. Vermaseren* III 1188–1193 et n. 9–10. Voir aussi ead., Des subterfuges au secours de la prière dans les Adonies de Byblos, dans : H. Limet, J. Ries (éds.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Homo Religiosus 5 (Louvain-la-Neuve 1981) 129–134, pour l'imitation de la crue du Nil au temple d'Adonis à Aphaca, en Phénicie, par la création d'installations hydrauliques qui retenaient les eaux du petit fleuve local.

[130] J. Leclant, Diana Nemorensis, Isis et Bubastis, dans : A B. Lloyd (éd.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, EES Occasional Publications 8 (London 1992) 251–257.

[131] Wild, *Water* 35.

Il apparaît ainsi que l'image du crocodile nîmois colleté, symbole d'une Égypte vaincue, a été associée à un substitut de sacrifice animal, probablement d'origine locale, dans le but de renouveler les vertus bienfaisantes de la source locale ainsi reliée à la lointaine crue du Nil, comme à Grand. L'apparition de ce rituel après qu'Auguste se fut proclamé *P(ATER) P(ATRIAE)* pourrait refléter une nouvelle étape dans le culte impérial. En effet, en l'accomplissant, les habitants s'associaient aussi, modestement, au succès d'une entreprise dont l'empereur était le garant.[132]

Ajoutons que le lien unissant Isis au crocodile est attesté en Haute-Saône par une sorte d'applique où la déesse tient un panier dans lequel un petit crocodile est posé sur un lit de feuilles de figuier (?).[133] A ce propos, rappelons que, dans le Fayoum, Isis-Thermouthis allaitait un petit saurien assimilé à son fils Harpocrate.[134] La relation qui unit la déesse au saurien est à nouveau d'ordre mythologique.

4. *Conclusion*

A l'époque gréco-romaine, le couronnement de Sobek / Souchos, pratiqué aux premiers signes du retour de la crue, en particulier sur sa manifestation vivante, tirait son origine d'une liturgie liée à sa forme horienne mise en place dès le Moyen Empire. C'est l'apparition de la couronne de justification, d'essence horienne, qui devait enrichir le panel de couronnes à plumes de Sobek-Rê ou de Sobek-Horus en ouvrant la voie à des montages plus complexes. Cette couronne végétale résultait d'une volonté de ritualisation d'images issues du cadre naturel, en particulier les frondaisons suggestives d'épineux sous lesquelles le saurien séjournait au printemps, mais aussi les lotus qui coiffaient sa tête lorsqu'il surgissait des eaux. Ainsi que le révèle l'examen des couronnes d'un Hérôn de Théadelphie, celles d'un dieu grec au crocodile figuré sur une terre cuite de Berlin, mais aussi l'image de Neilos au crocodile, coiffé d'une couronne laurée ou, plus rarement, d'une couronne de victoire, l'hellénisation semble avoir amplifié cette évolution en complétant harmonieusement la couronne de justification égyptienne par la couronne de victoire grecque. Comme ces deux dernières étaient de nature végétale, le souci de rapprochement aurait même été poussé jusqu'à remplacer le laurier grec, rare en Égypte, par le perséa dont les feuilles sont ressemblantes mais aussi sempervirentes. Ce succès croissant de la forme horienne de Sobek / Souchos, encouragé sans doute par la propagande royale des Lagides, explique qu'il ne soit couronné que d'un simple diadème végétal lors de l'arrivée de la crue, tant le bon déroulement de celle-ci était considéré comme le fruit d'une victoire remportée sur les forces hostiles qui s'y opposaient et au sein desquelles Seth avait remplacé Apopis puisque l'inondation vivifiante était assimilée à la substance d'Osiris. Héritée peut-être d'Anubis par le truchement du chien sothiaque, la palme aurait enrichi cette symbolique lors des fêtes organisées pour saluer le débordement du fleuve. Ici à nouveau les symboliques grecque et égyptienne se rencontraient au point de rendre palmes et couronnes végétales interchangeables.

---

[132] Voir supra n. 95.

[133] H. Walter, Bronzes figurés antiques de la Haute-Saône, *Revue Archéologique de l'Est et du Centre- Est* 26 (1976) 217–219 n° 19, pl. IX et 271 (je remercie M. Malaise qui m'a communiqué cette référence). Sans préjuger de la nature des feuilles, on songera ici à la déesse cobra lovée sur le tronc d'un saule où elle protége un petit crocodile placé sur un *semâ-tâouj* dans un décor du temple de Tebtynis : voir Rondot, *Tebtynis* II 115–120 et fig. 43, A2 (vestibule). Ce saurien ne serait-il pas la forme renaissante du dieu porteur d'un *némès*, au visage perdu à l'exception des oreilles humaines (et non d'un crocodile, ibid., 116), assis devant lui sur un trône royal à *semâ-tâouj* et qui serait Amenemhat III divinisé ? C'est une image très proche de ce roi divinisé qui réapparaît deux fois dans des peintures murales de la *Casa del Frutteto* à Pompéi, figuré au milieu d'un jardin verdoyant, parmi d'autres symboles égyptiens dont l'hydrie à uraeus : De Vos, *L'egittomania* 17 et pl. XVI, 1–2 ; Merkelbach, *Isis regina* 534–535 fig. 53, 54.

[134] E. Bresciani, La dea cobra che allatta il coccodrillo a Medinet Madi, *Aegyptus* 55 (1975) 3–9 ; ead., Ancora sulla dea cobra che allatta il cocodrillo. Una stela dal sacello del VII km della Via Appia a Roma, *Aegyptus* 57 (1977) 11–13, un objet qui provient en fait du Fayoum : *Iside* 232 n° IV, 229. Ajoutons un relief de Berlin (Inv. n° 7770), probablement originaire du Fayoum, où une déesse proche d'Isis-Thermouthis, mais dont la partie anguipède a été amputée, tient un petit crocodile sur le bras gauche, sans l'allaiter toutefois : Parlasca, *Drei kaiserzeitliche Votivreliefs* 299–301 et fig. 3.

Quant aux *dupondii* nîmois où figure un crocodile parfois colleté, leur signification s'éclaircit grâce à l'ex-voto dit « à la patte de sanglier », où cette icône apparaît aussi, et qui refléterait aussi l'établissement d'un lien subtil entre la fontaine *Nemausus* et la lointaine crue du Nil, comme ce fut apparemment le cas pour une autre source célèbre de l'Antiquité en France, celle de Grand. L'image de victoire qui figure sur ces monnaies pourrait, à l'origine, relever de celui que nous avons décrit à propos des célébrations liées au retour de la crue et dans lesquelles le crocodile se taillait une place de choix, même si cette symbolique fut mise au service du culte impérial en ce lieu.

Les relations développées entre le dieu saurien et Isis, mais aussi Sérapis, apparaissent mouvantes suivant les régions envisagées, ce qui résulterait de la prégnance de l'icône du bovidé pour chacun d'eux, que ce soit par le truchement de la vache Hathor ou du taureau Apis. En revanche, la rencontre est plus harmonieuse là où les aspects ophiomorphes de ce couple l'emportaient, l'uraeus pour Isis et l'Agathodaemon pour Sérapis. Ce dernier trait apparaît bien dans le Fayoum où, cependant, Isis pourrait avoir plus anciennement bénéficié de la présence d'Hathor aux côtés de Sobek, comme à Soumenou, apparemment en qualité de déesse mère ou parèdre, volontiers confondue avec Thouéris. Par ailleurs, le succès du mythe osirien à l'époque gréco-romaine, dans lequel le crocodile peut être horien aussi bien que séthien, complique davantage encore les modalités de cette relation, comme l'illustre bien l'Isis scorpion d'Onouphis.

Le riche passé du crocodile dans la tradition religieuse et royale égyptienne incite donc à reconsidérer sa signification dans les cultes isiaques où, comme l'écrivait déjà M. Malaise à propos d'une situle pompéienne figurant une déesse qui offre un petit crocodile sur socle à un grand serpent barbu dressé sur un piédestal, « la présence de cette offrande sur un récipient cultuel utilisé dans les cultes isiaques doit nous inviter à la prudence avant de parler simplement d'une inspiration égyptisante »[135]. Par ailleurs, en Égypte cette fois, notre enquête confirme les observations de F. Perpillou-Thomas qui, à partir de la documentation papyrologique grecque relative à Souchos, concluait en ces termes : « l'hellénisation constatée ne semble donc pas modifier les croyances égyptiennes ».[136]

L'observation soigneuse du comportement des crocodiles par les Égyptiens leur a jadis permis d'intégrer des formes domestiquées de ceux-ci à des liturgies mais sans doute aussi à des mimes sacrés, ce qui ouvre des perspectives nouvelles pour l'étude des cultes osiriens.

---

[135] Malaise, *Terminologie* 106.

[136] Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte* 143–144.

INDEX NOMINUM

Abydos, 46 (temple of Sethi), 122, 228
Acculturation, 61–64
Achilles Tatius, 189–190
Achmim (von Bissing's tomb from 1897), 31, 98–107
Aegyptiaca, definition, 3, 15–16, 18, 188, 233
AEGYPTO CAPTA, 35, 282–287
Aha (warrior god), 236
Ain Birbiyeh (temple), 155–162, 164–168
Ain el-Labakha (temple for Piyris), 171
Alexandria
  Cape Lochias, 86
  Coinage, 32, 181
  Nelson island, 77
  Sarapeion, 79–80
  Tombs, 11
    Anfushy II, 81
    Anfushy V, 81–82
    Gabbari tombs, 92
    Kom el-Shoqafa, 91–92, 109, 191–192, 195
    Mustapha Pasha I, 78
    Persephone tomb, 33
    Ramleh tomb, 92
    Shatby, hypogaeum A, 76–78
    Stagni tomb, 92
    Tigrane tomb, 107–113
  Underwater discoveries, 25, 30, 75, 86
Amenemhat III, 49
Amenemope, 144
Amenhotep (Deir el-Bahari), 46
Amheida (Trimithis), see Petosiris and Petubastis
Ammit the Devourer, 102, 113–114
Amon, 144
  in Dakhleh, 149 ff.
  in Thebes, 123, 130–131
Amrit (Maabed), 15
Antiochos IV, 44
Antonius Pius, 32
Anubis, 2–3, 33, 94, 96, 102–103, 111, 151, 191, 207, 221–232, 280–281
Aphrodite, 3, 48, 57, 59
Apis bull (see also Osiris-Apis), 3, 97, 109, 206–207, 246–247
Archaism (classicism), 21, 31, 91, 105, 221
Aretalogies, 49, 145
Arsinoe II (as Aphrodite-Isis), 44, 285
Atef (crown), 213
Athena (wearing a *basileion*), 3
Athribis (Bes), 206
Augustus (Octavian), 27

Ba bird, 97–98
Bahariya (catacomb), 172
Bashendi (cemetery), 150–155
Basileion, 3
Bastet, 207
Behbeit el-Hagar (Isis temple), 43
Benu-bird, 95
Bes, 3, 34, 47, 205–206, 229–230, 233–255
Bronze Age, use of Aegyptiaca, 12–14
Buto, 33, 206

Calathos, 4, 201
Canopus, 44, 46
Christianity/Christian Egypt, 20–21
Classicism, see Archaism
Cleopatra II, 45
Cleopatra VII, 16, 44, 241
Coptos, see Koptos
Core-periphery models, 17
Cornucopia, 2
Cosmopolite/cosmopolitan, 14–15
Crocodilopolis, 263–265
Crown (solar), 47
Cultural concept, 8–9, 12, 22, 27
Cultural memory, 22

Dakhleh (oasis), 32, 149–180
Deir el-Bahari (saviour gods), 46
Deir el-Hagar (temple), 155–162, 164–168, 171
Dendera, 46, 124, 243–244
Dionysos (and Bes), 247–251
Dioskourides (sarcophagus), 24
Djeme, 124, 126
Domitian, 167
Domitius Ahenobarbus, so-called 'altar' of—, 19
Dura Europos, 106
Dush (Kysis) (temple), 156–162, 172

Edfu
  Bes, 206
  Funerary stelae, 22
Ethnic manoeuvring, 24

Faustina, 187, 190
Feast (Khoiak), 53, 125

Galjub/Galjub hoard, 29–30, 55–73
Geb (in Koptos), 214

Hadrian, 108
Hapi, 59
Harpocrates, 2–3, 33, 47, 79, 173, 202–205, 209, 213 ff.
Harsiesis, 126, 132
Harsomtous, 203
Hathor, 46, 147, 162, 165, 168, 179, 230
Heliodoros, 53
Heliopolis, 30
Hemhem (crown), 203
Herakles, 2, 57, 182–184, 172, 190, 195
Herichef, 2
Hermes, 2, 229
Herodotos, 29, 42, 52, 149
Heron, 275
Hor
  Archives, 43–45
  Statue (Hor son of Hor), 82
Horus, 3, 29, 32, 42, 47, 57, 94, 96, 102, 109, 111, 122, 130, 142, 151, 162, 167, 177, 180
Hybridity, 20, 62
Hymns (Isis Narmouthis), 45, 49

Icosahedron, 174
Imhotep, 46
Iseum
  Campus Martius (Rome), 51
  Caesarea (Mauretania), 286
Isis (cult definition), 1, 39–40
  —Aphrodite, 44, 200–202, 285
  —Chentayt, 125, 134–135
  Corkscrew locks, 169
  —Demeter, 145, 170, 180, 181
  Gegengabe of—, 162–164
  —Hededyt, 143, 274
  Hellenisation of—, 29
  Isionomoi, 128
  —*lactans*, 1, 125, 166, 169, 200
  —Lochias, see Alexandria, cape Lochias
  —Maat, 92
  (as divine Mother), 41–42, 132, 136
  —Meskhenet, 136
  Mysteries/mystery cults, 51, 53, 91, 107, 111–112, 119, 181–195
  —Opet, 129
  —*Panthea*, 2
  pastophoros to—, 51, 171, 178
  —Pharia, 174–175
  —Sothis, 100–101, 177, 180
  Terracottas showing—, 149 ff., 199–202
  Tombs,—as displayed in—, 31, 150–155

Kapsalon, 65–68
Kharga (oasis), see Dakhleh
Karnak, 31
Kellis (Ismant el-Kharab), 150–155, 155–162, 164–168, 171, 173–177
Key (as a religious attribute), 2, 221–232
Khefer, 98
Khnum-Re, 165–166, 178
Khonsu, 2, 131
Kline/*klinai*, 77, 110
Koine, 12, 13
Koptos, 33, 122, 209–220

Lamps
  With Christian and Jewish imagery, 61
Laurel, 288

Magdola (Fayum) (wooden sarcophagus), 227
Mammisi, 238–239
Medinet Habu, 124
Medusa (*gorgoneion*), 36, 108
Meir (mummy portraits), 227
Min, 131, 212, 216–217
Mit-Rahine, plaster casts from—, 58–59, 73
Montu, 42
Mothis (Mut el-Kharab), 150–155, 170–171
Mummy-labels, 225–226
Mysteries/mystery cults, 89–90, see also Isis—

Nadura (temple), 156–162
Neilos, 270–272
Neith, 48
Nelson island, see Alexandria—
Nephthys, 94, 95, 96, 97, 99, 103, 109, 123, 132–133, 151, 167, 169, 179
Nile
  Inundation of the—, 178
  Nilometer, 259, 261, 270–271, 279
  Nilotic mosaics, 259–261, 270–272
Nut, 94, 95

Oasis, see Dakhleh—, Siwa—
Opet, 124, 141–142
Ophellianus, Aurelius (Kellis), 170
Oracle, 44–46
Osiris, 42–43, 81, 92, 94–97, 99, 102, 107, 110, 151, 162, 165–168, 177–178, 206
  —Apis, 2, 133
  —Kanopos, 231
  in Koptos, 125–126, 131–132
  —Sokar, 104, 107, 118
  in Thebes, 122, 123, 136
Ostia, 111
Oxyrhynchus, 46, 49

Palm, 3–4, 278–281
Pelizaeus, Wilhelm, 56, 59
Persea (as Souchos crown), 264–265
Petosiris, tomb of—(Tuna el-Gebel), 24, 93–95
Petosiris and Petubastis, tombs of—(el-Muzawwaqa), 96–98, 150–155
Pharaonica, 30
Philae, 43–44
Phoenicians (use of Aegyptiaca), 7, 14–15
Piyris, see Ain el-Labakha
Pompeii, 111–112, 255, 259, 269, 272
Porto Torres (altar), 281
Proskynema, 45
Ptah, 59
Ptolemies
  Ptolemy I, 77
  Ptolemy IV (Philopator), 20
Pygmee, 257–258

Ras el-Soda (statue of Isis), 48
Renaissance, Egyptian culture as—, 8
Religious choice theory, 69–70
Renenutet (Thermuthis), 145, 154, 162, 170, 199, 281, 287
Rosetta stone, 20

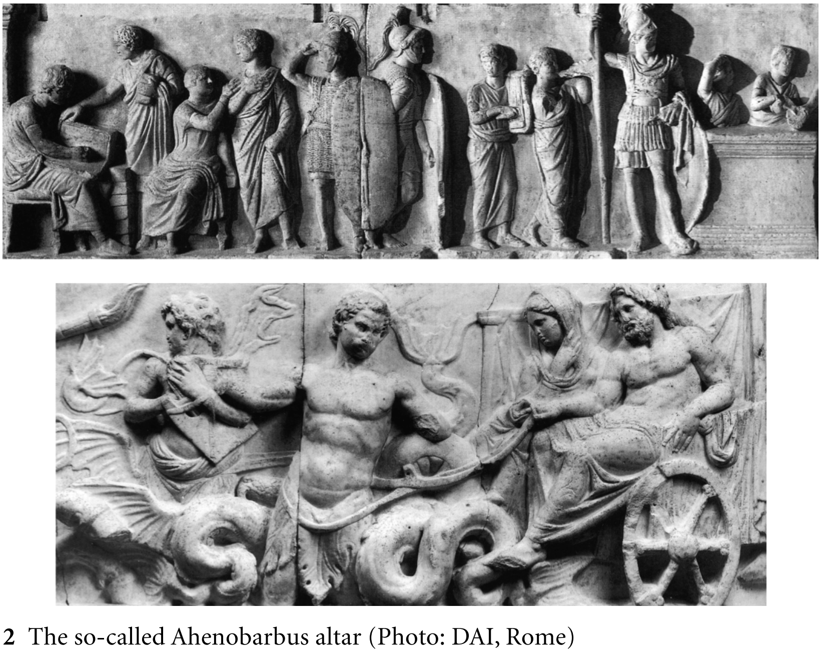
Saite period (26th dynasty), 8, 84
Saqqara, *chambres de Bès*, 34, 245–248
Sarapeion, see Alexandria
Sarapis, 23, 46, 28, 83, 133, 171–173, 198–199, 213, 279
Satyr, 248–252
Scorpion (Isis), 142, 273
Semasia, 258, 282
Seth, 167–168, 171, 173
Sexual scenes, 115–116
Sidon, 14
Situla, 107
Siwa oasis, tomb of Siamun, 95–96
Sobek, see Souchos
Social exoticism, 19
Sokar, 126
Sothis, 100, 162, 165, 199
Souchos, 4, 29, 34–35, 47, 49, 257 ff.
Sphinxes, 59, 60

Tebtynis, 169–170, 203, 206
Tefnut, 123
Tell el-Herr, 33
Terenuthis (reliefs), 228–229
Thebes, 31–32, 221–232
  Isis in—, 121–147
  Magical texts from—, 25–26
  Tomb of Soter family, 225
Thermuthis, see Renenutet
Thoth, 93, 96, 102, 142, 151, 167, 230
Tuna el-Gebel, 26–27, 93–95, 226, 230
  Tomb of Petosiris, see Petosiris
Tutu, 155, 166–167, 173, 179, 231

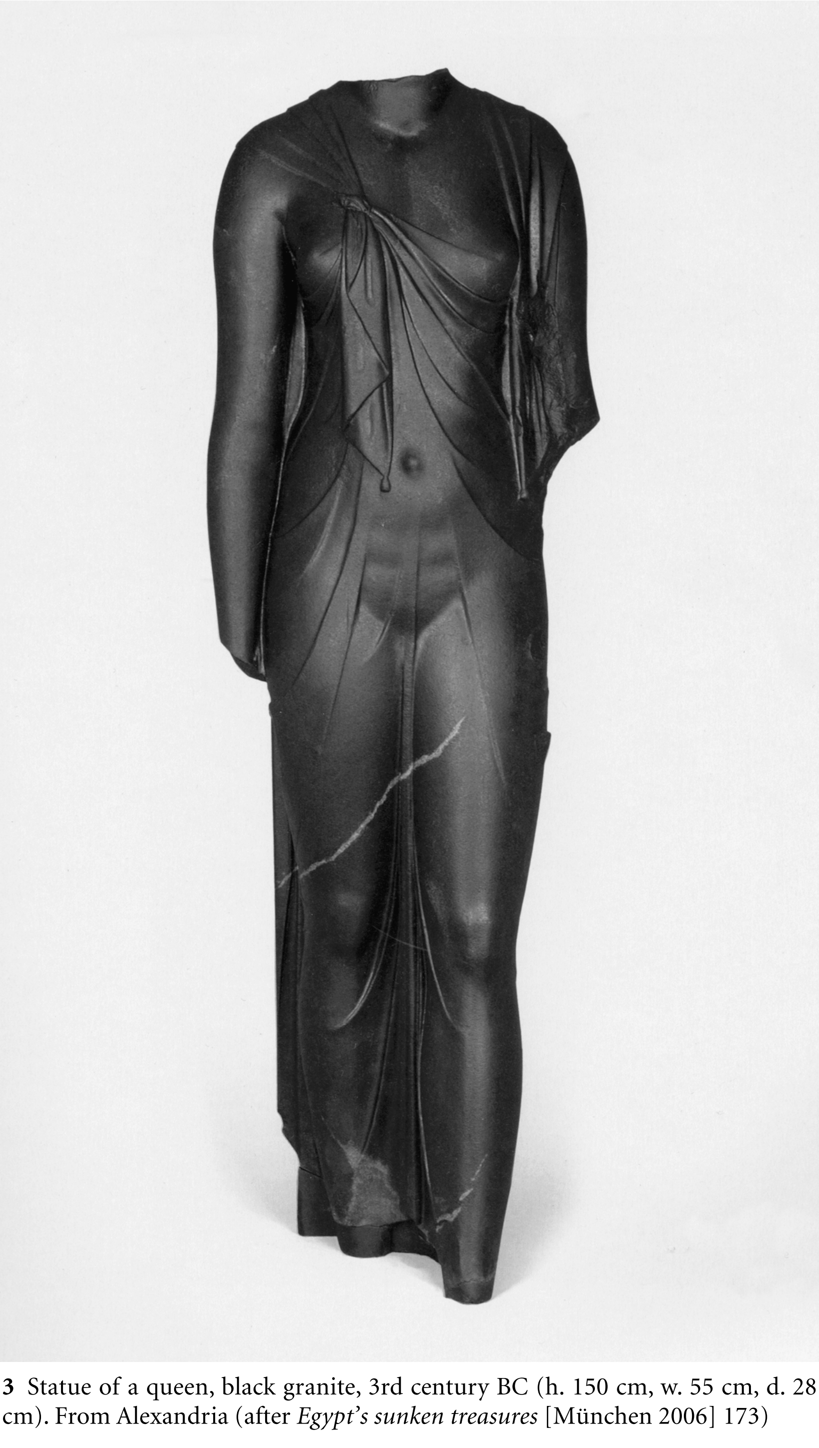
Zeus *Kasios*, 189
Zodiac, 100

FIGURES

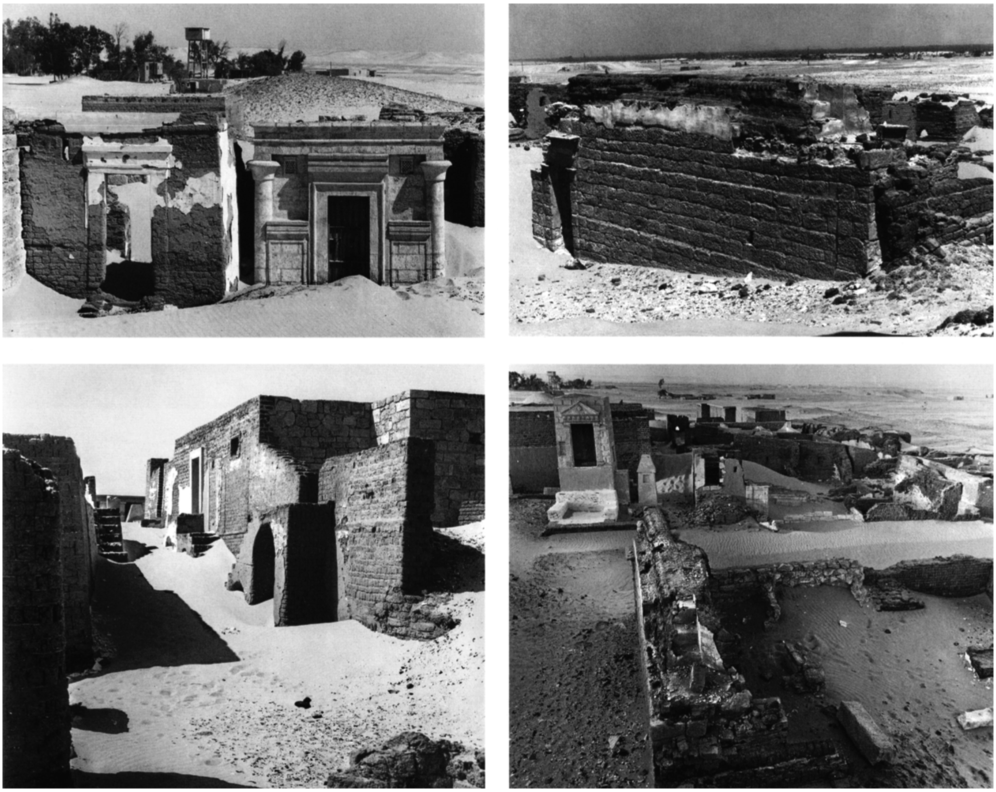
1 Obelisk from Heliopolis, brought to Rome by Augustus to be placed in the Circus Maximus, now Piazza del Popolo (after E. Iversen, *Obelisks in exile* I. *The obelisks of Rome* [Copenhagen 1968] fig. 36)



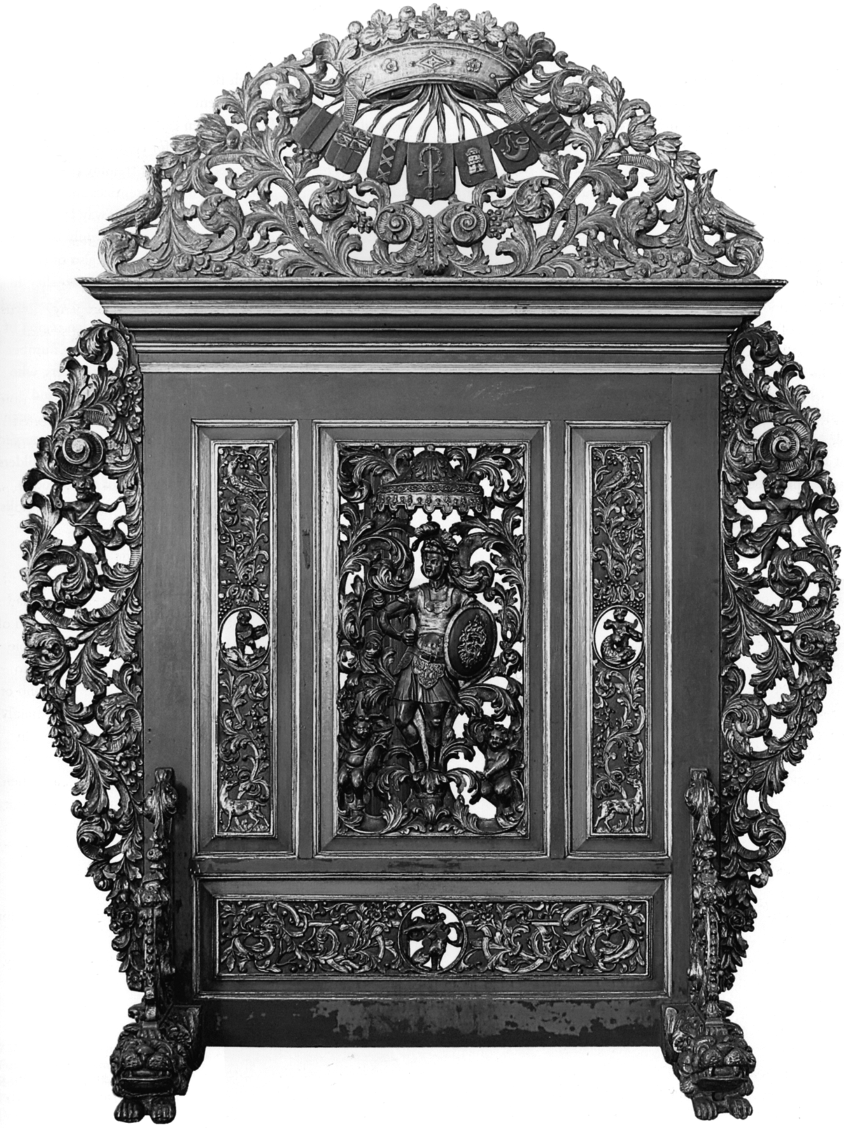
2 The so-called Ahenobarbus altar (Photo: DAI, Rome)



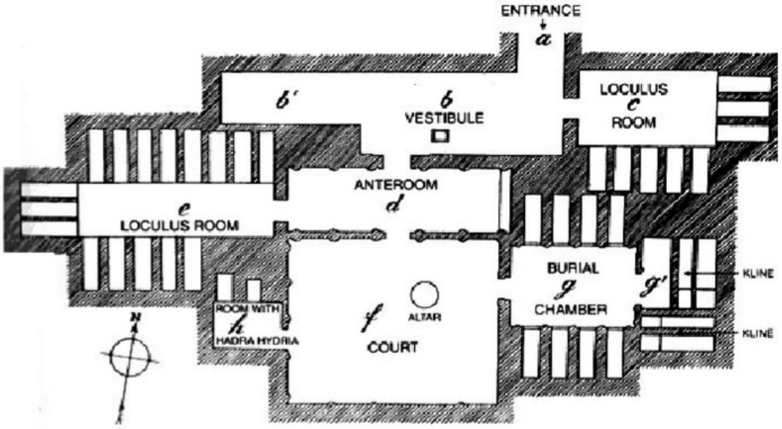
3 Statue of a queen, black granite, 3rd century BC (h. 150 cm, w. 55 cm, d. 28 cm). From Alexandria (after *Egypt's sunken treasures* [München 2006] 173)



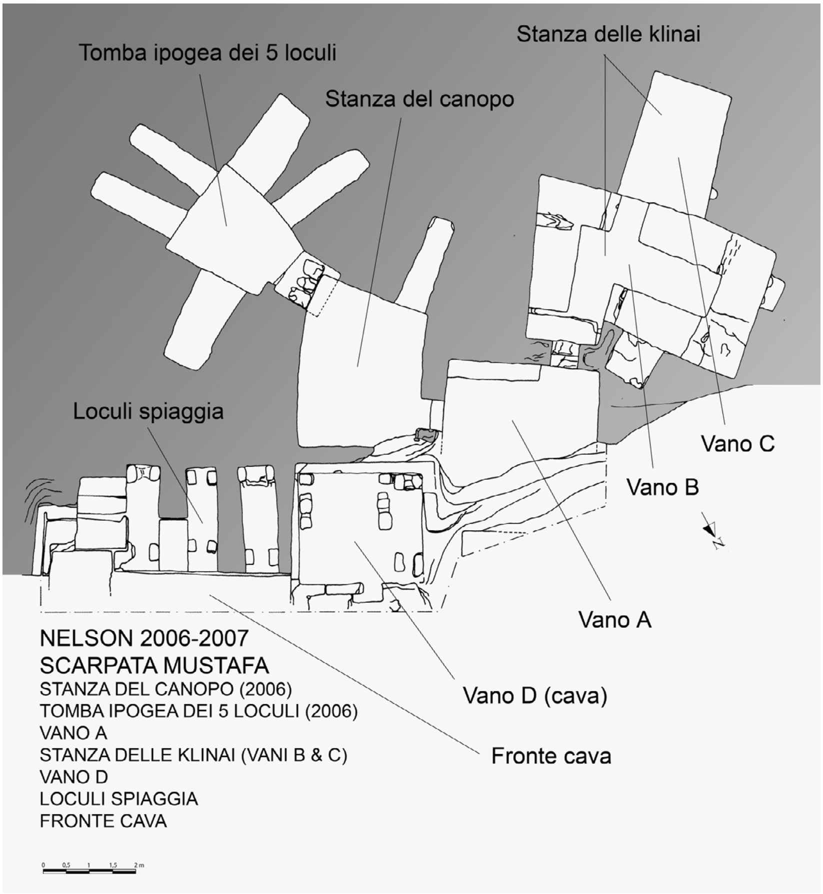
4 An impression of the Roman period necropolis of Tuna el-Gebel (after K. Lembke *et al.*, Vorbericht über den Survey in der Petosiris-Nekropole von Hermupolis/Tuna el-Gebel (Mittelägypten) 2004–2006, *Archäologischer Anzeiger* 2007–2 [2007] 71–127 fig. 7–10)



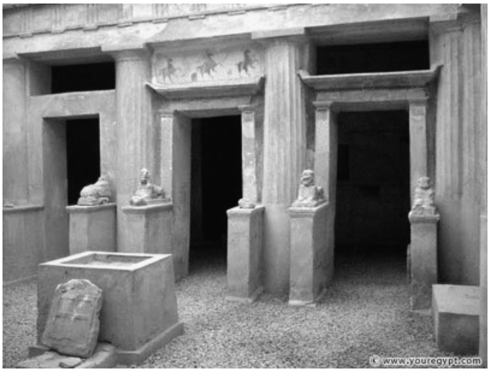
5 Screen for the council room of Batavia fort, 1700–1720, carved, painted and gilded teak (h. 297 cm., w. 231 cm., d. 60 cm.), now Museum Sejarah Jakarta, Indonesia (after M. Snodin, N. Llewellyn and J. Norman [eds.], *Baroque 1620–1800. Style in the age of magnificence* [London 2009] pl. 2.48)


ENTRANCE
a
b'
b
VESTIBULE
LOCULUS
c
ROOM
ANTEROOM
d
e
LOCULUS ROOM
BURIAL
g
CHAMBER
g'
KLINE
KLINE
ROOM WITH
h
HADRA HYDRIA
f
ALTAR
COURT
N

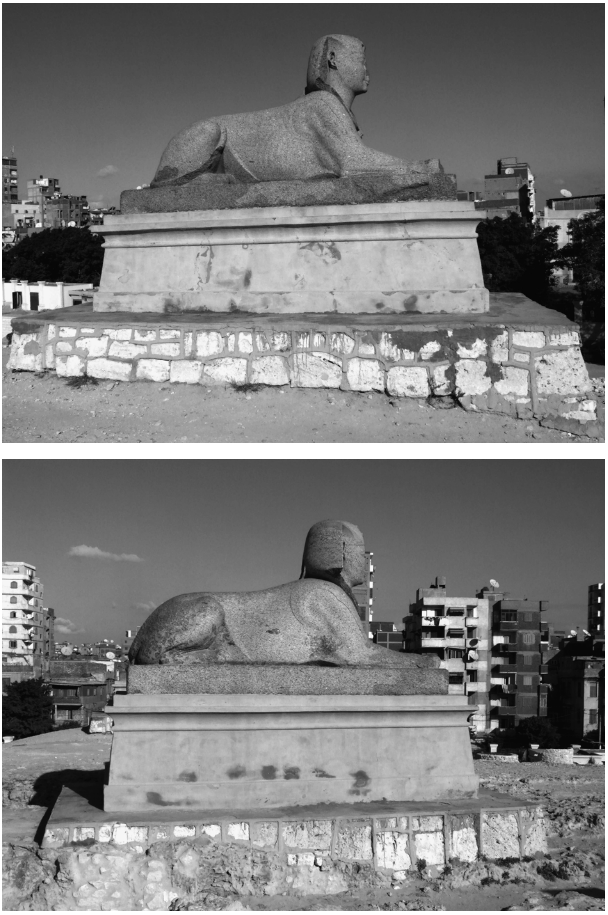
1 Plan of Hypogeum A, Shatby (after A. Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano C* [Palermo 1966] pl. 44, fig. 168)


Tomba ipogea dei 5 loculi
Stanza del canopo
Stanza delle klinai
Loculi spiaggia
Vano C
Vano B
Vano A
Vano D (cava)
Fronte cava
N
NELSON 2006-2007
SCARPATA MUSTAFA
STANZA DEL CANOPO (2006)
TOMBA IPOGEA DEI 5 LOCULI (2006)
VANO A
STANZA DELLE KLINAI (VANI B & C)
VANO D
LOCULI SPIAGGIA
FRONTE CAVA
0
0,5
1
1,5
2 m

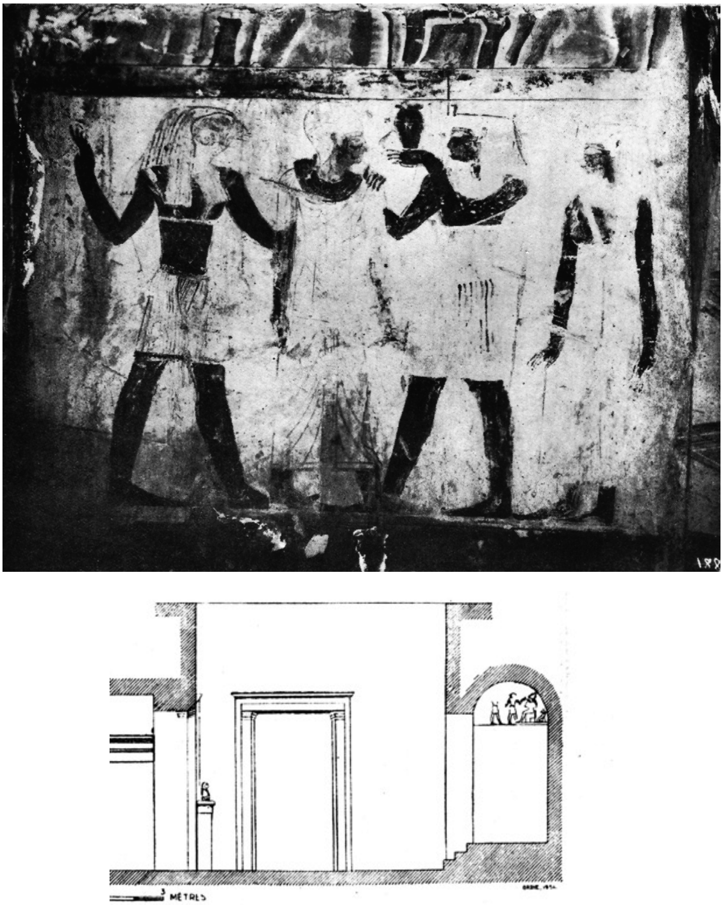
2 The necropolis of the Nelson Island, with the funerary Kline room (right) and the loculi burials of the 30th Dynasty (or slightly later) (left). After Pr. Paolo Gallo



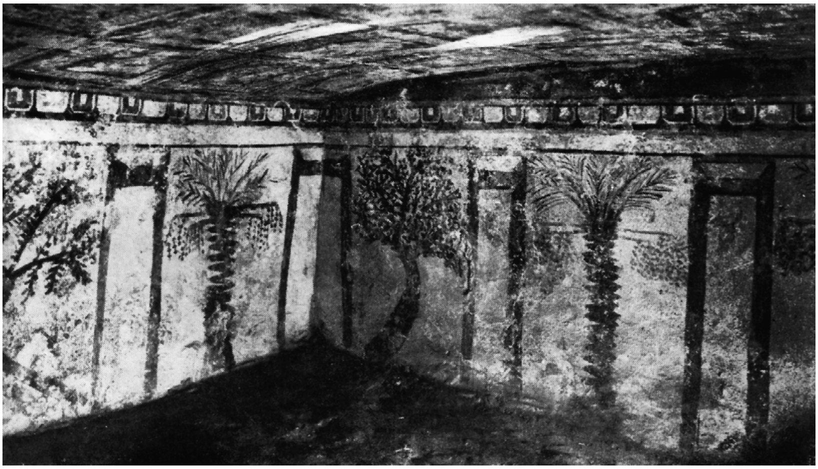
3 South Façade of Mustapha Pasha Tomb I (after McKenzie, *Architecture* 73 fig. 106)



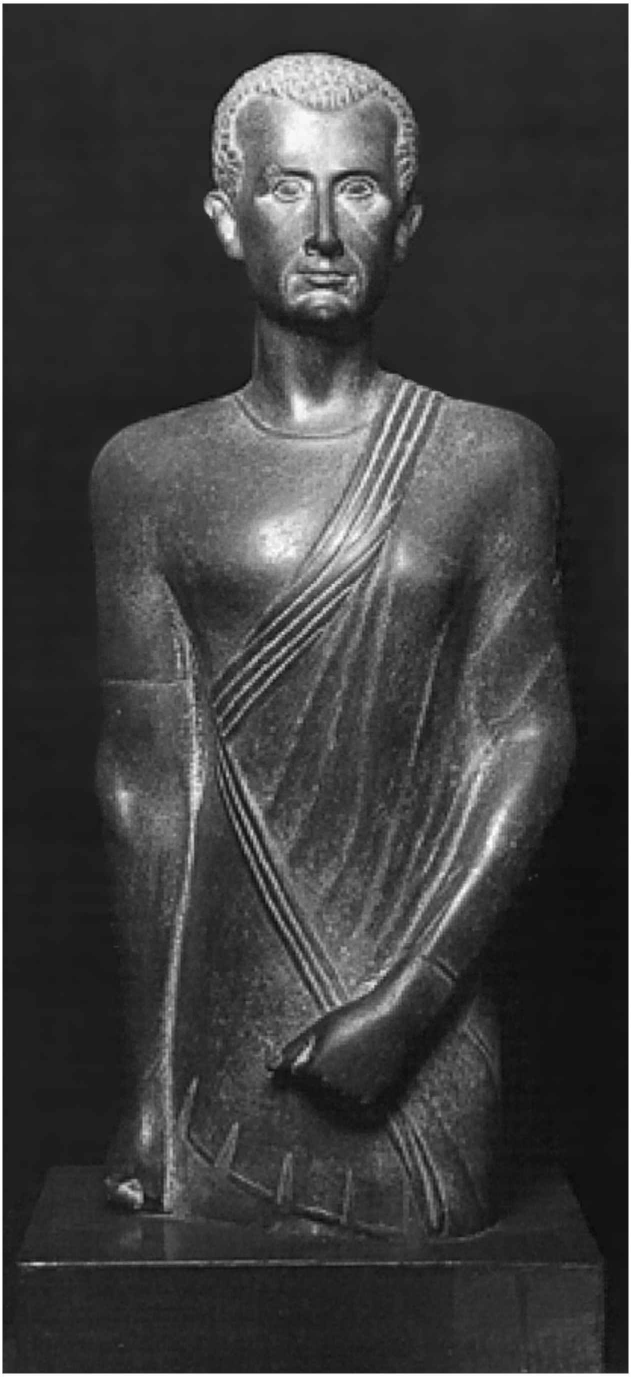
4 Example of monumental art from the Sarapeion (photos taken by the author)



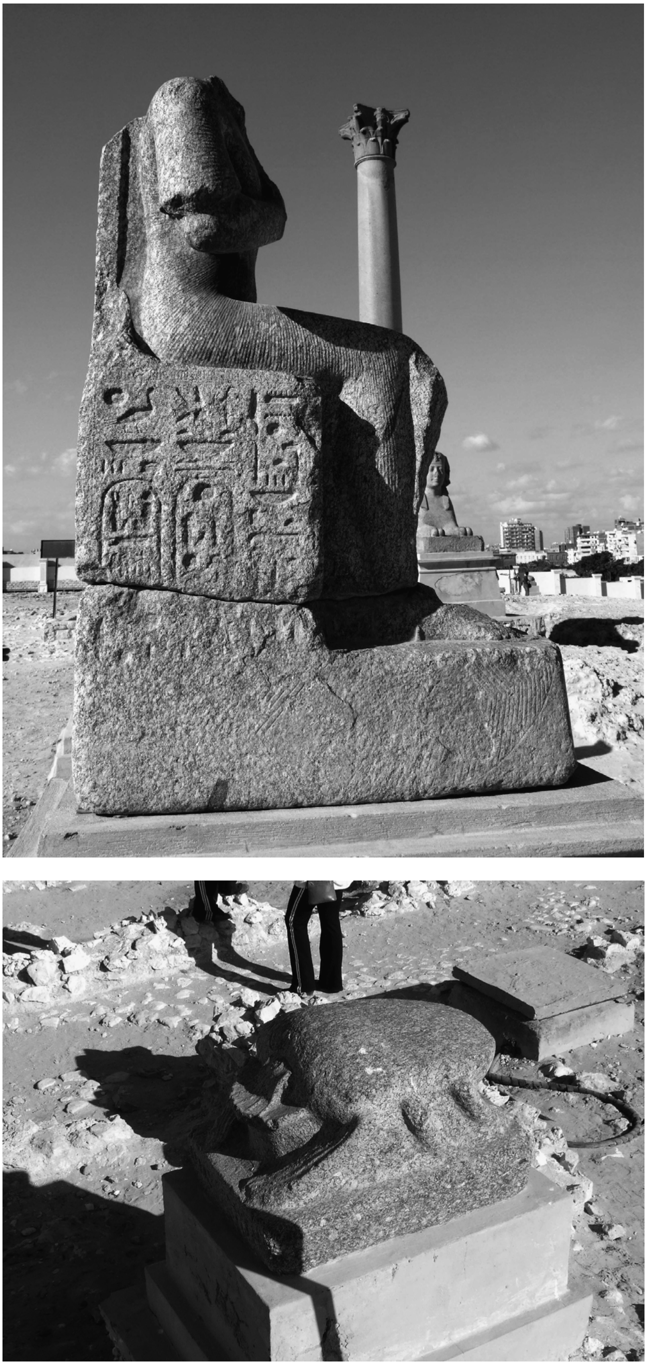
5 Anfushy II: wall painting in the first landing of the stairs leading to the court (after A. Adriani, *Nécropoles de L'ile de Pharos* 62 fig. 32)



6 Trees painted on the walls of Room 2 (after Adriani, *Nécropoles de L'ile de Pharos* pl. XL, fig. 2)



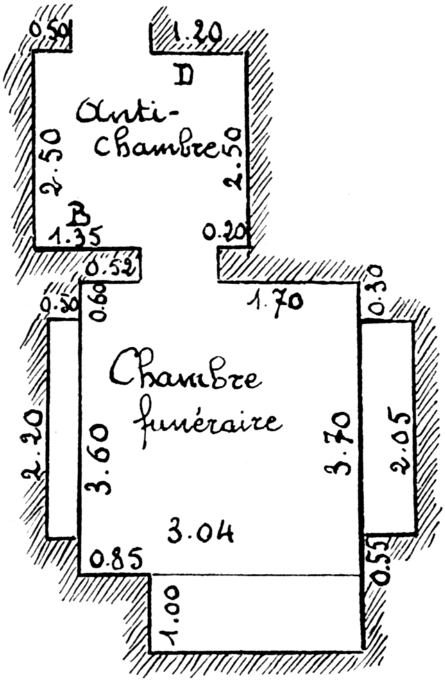
7 Statue of Hor (after S. Walker and P. Higgs [eds.], *Cleopatra of Egypt. From History to Myth* [London 2001] 182–183 no. 190)



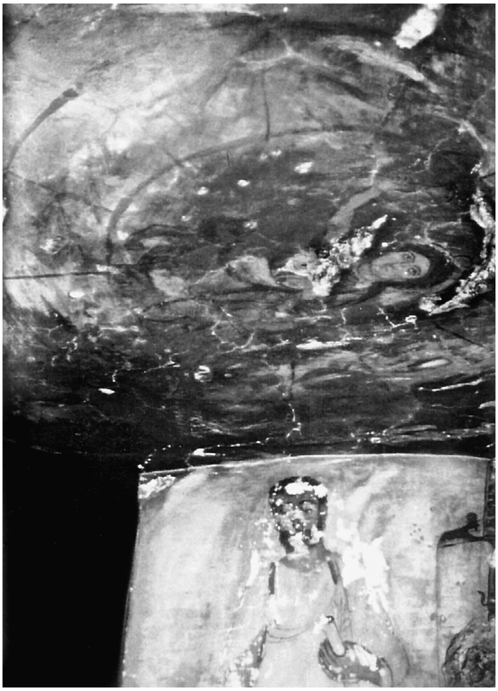
8 (a) Pharaonica from Sarapeion (photos taken by the author)

8 (b) Pharaonica from Sarapeion (photos taken by the author).

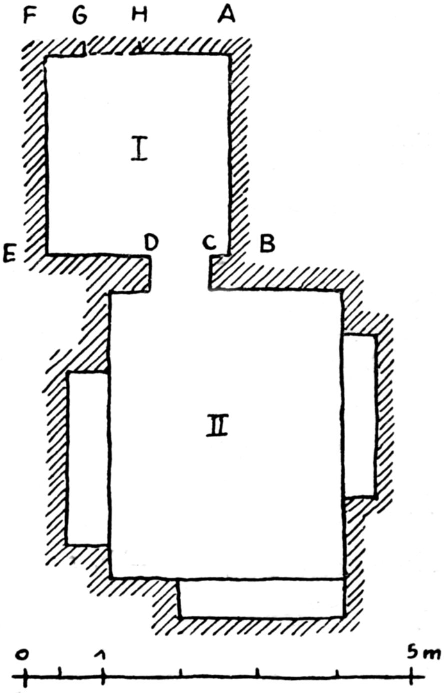
9 Monolithic Pylon, discovered at the east side of Akra Lochias (Hellenic Institute of Ancient and Mediaeval Alexandrian Studies)


0.50
1.20
D
Anti-chambre
2.50
2.50
B
1.35
0.20
0.52
0.60
1.70
0.30
0.50
Chambre funéraire
2.20
3.60
3.70
2.05
3.04
0.85
0.55
1.00

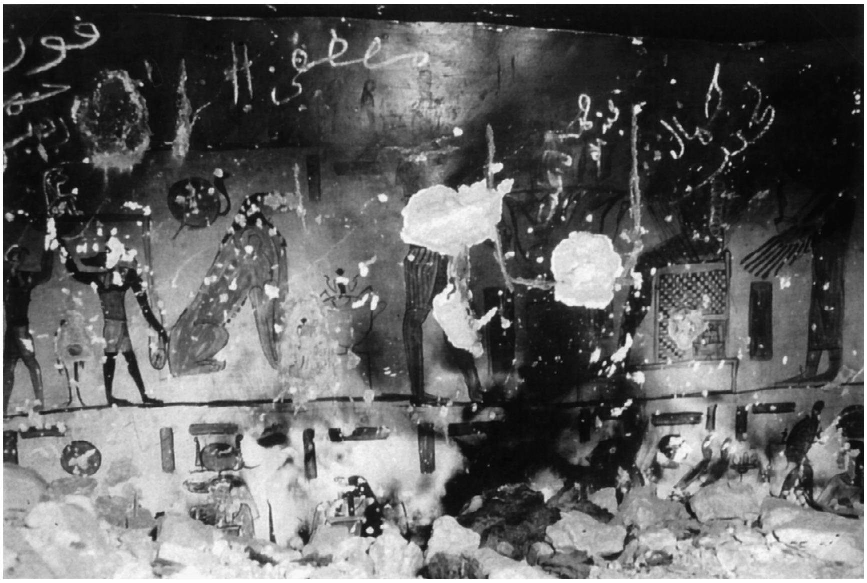
1 Achmim, von Bissing's 1897 tomb (after von Bissing, *Akhmîn* 556 fig. 1)



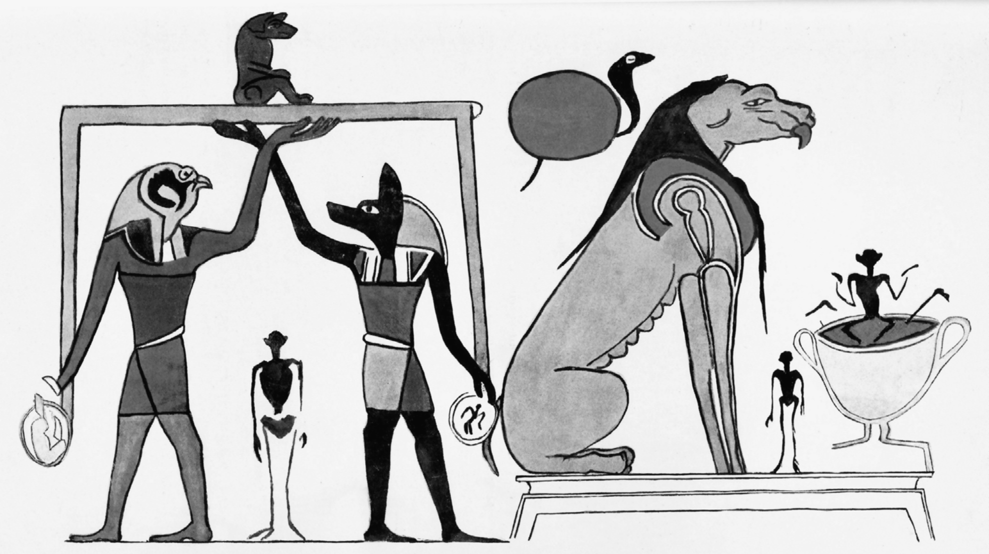
2 Von Bissing's 1897 tomb, ceiling zodiac (after Kaplan, *Grabmalerei* pl. 88a)



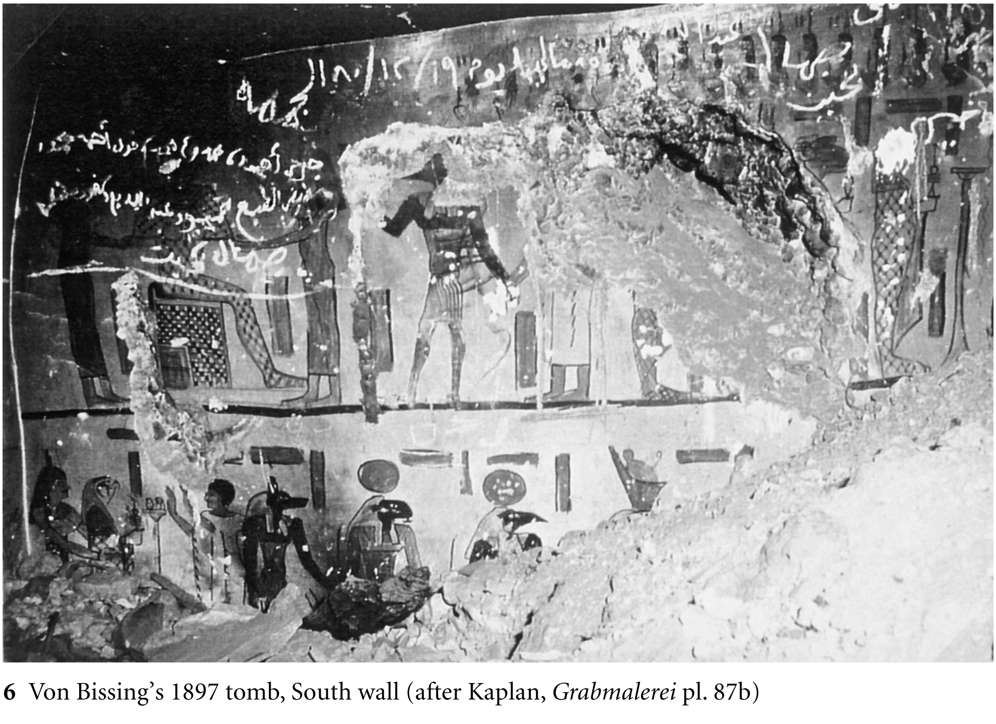
3 Achmim, von Bissing's 1897 tomb (after von Bissing, *Aus römischen Gräbern* 2 fig. 2)



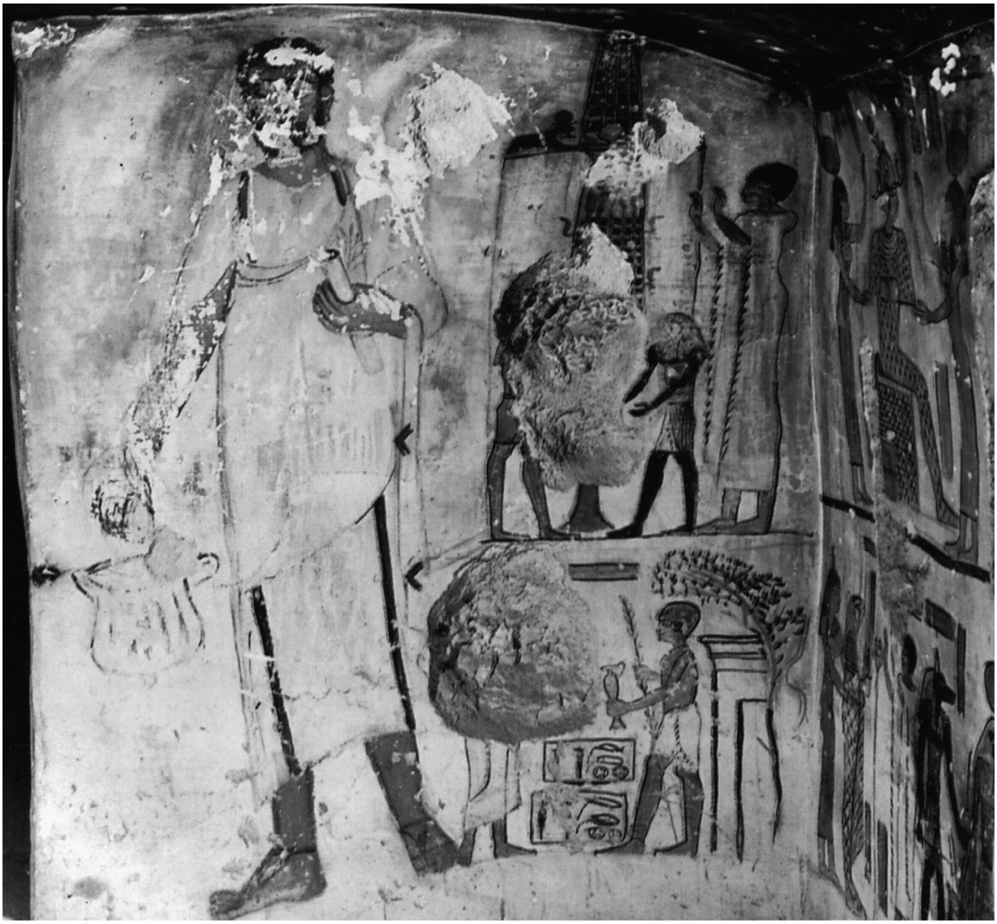
4 Von Bissing's 1897 tomb, Judgment scene, North wall, right end (after Kaplan, *Grabmalerei* pl. 86b)



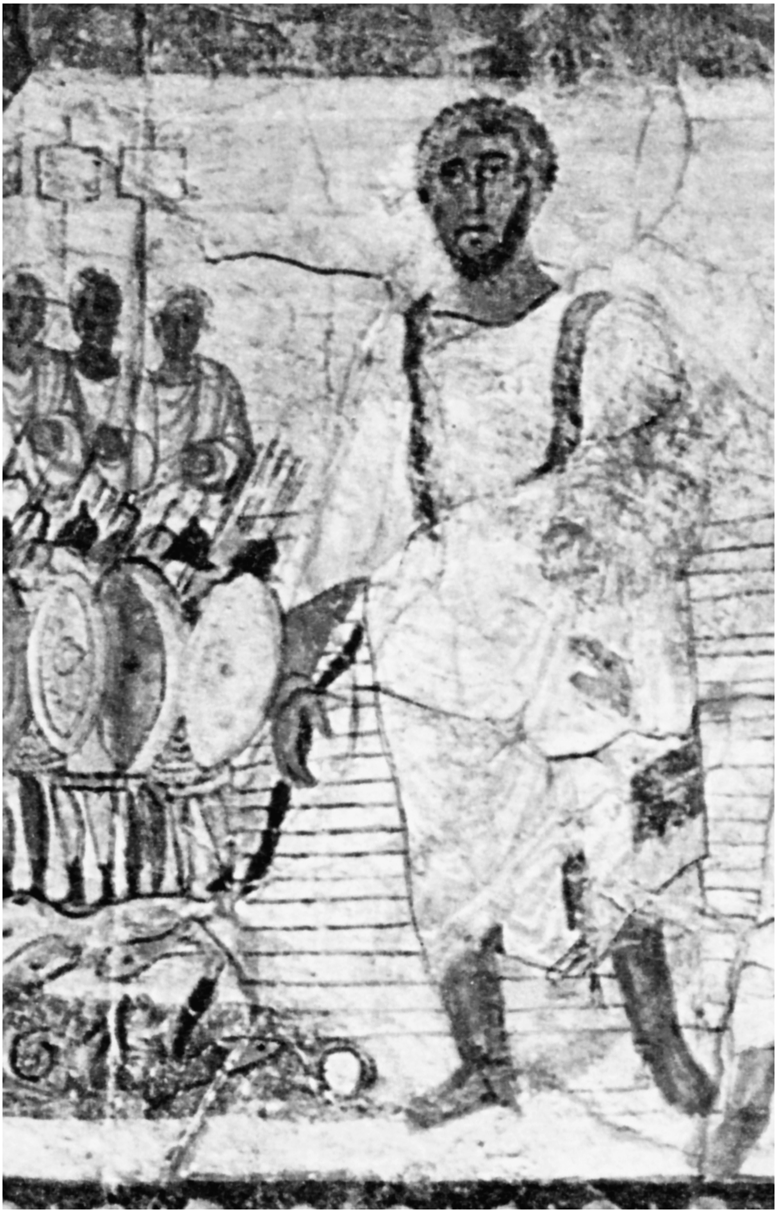
5 Von Bissing's 1897 tomb, Judgment scene (after von Bissing, *Akhmîn* pl. I)



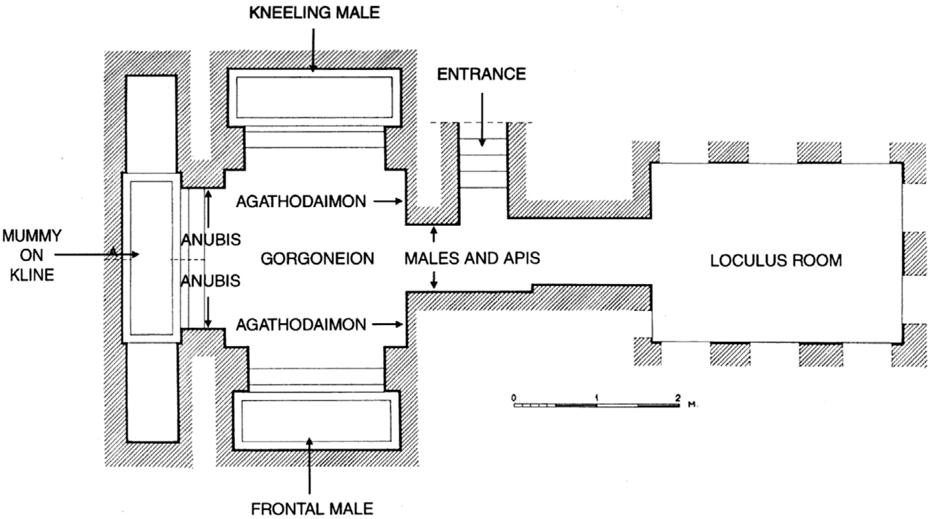
6 Von Bissing's 1897 tomb, South wall (after Kaplan, *Grabmalerei* pl. 87b)



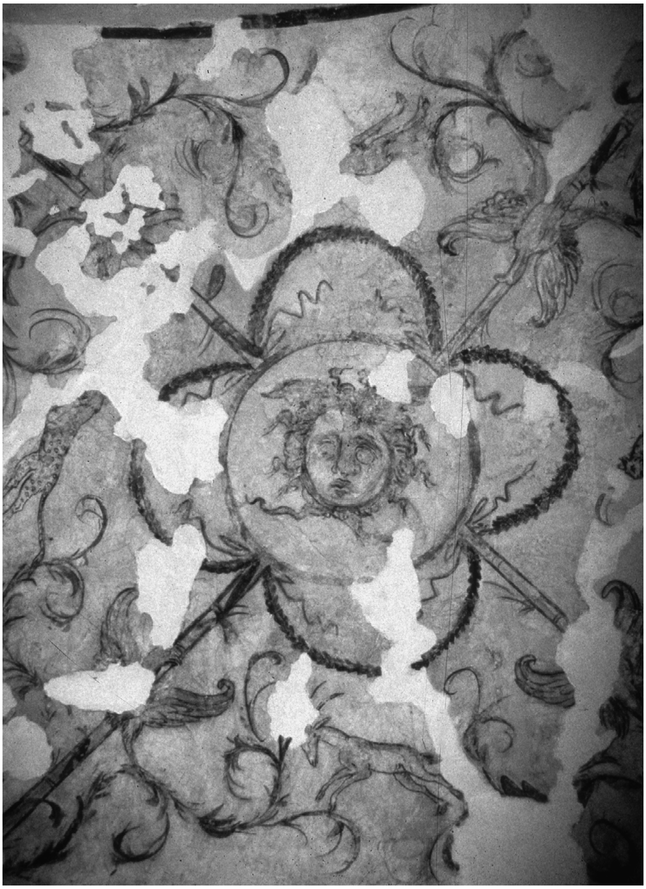
7 Achmim, von Bissing's 1897 tomb, Deceased male, Wall D–E (after Kanawati, *Sohag* pl. 40)



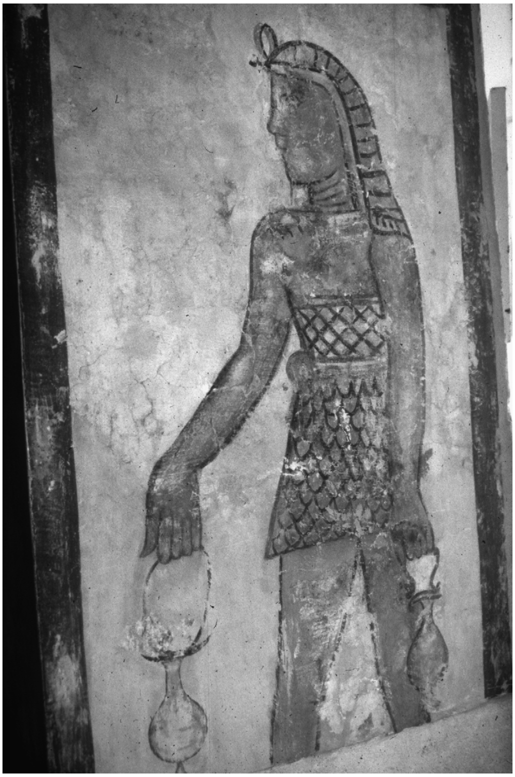
8 Dura Europus synagogue, Moses parting the Red Sea (after A. Grabar, *Early Christian Art. From the Rise of Christianity to the Death of Theodosius* [New York 1968] 74 fig. 67 [detail])


KNEELING MALE
ENTRANCE
AGATHODAIMON
MUMMY
ON
KLINE
ANUBIS
GORGONEION
MALES AND APIS
LOCULUS ROOM
ANUBIS
AGATHODAIMON
FRONTAL MALE
0
1
2
M.

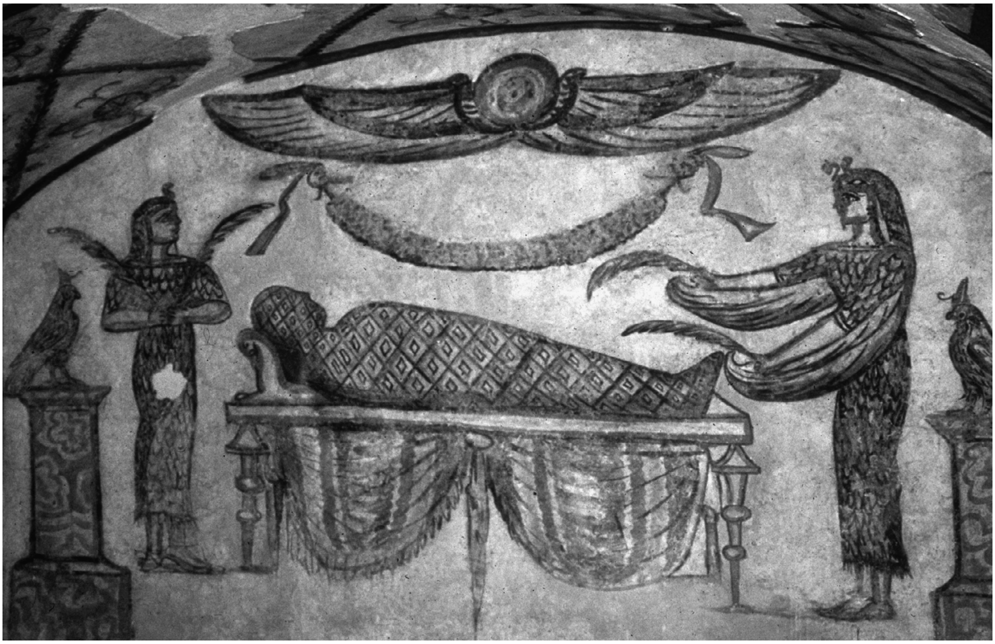
9 Tigrane Tomb plan (after Venit, *Alexandria* fig. 127)



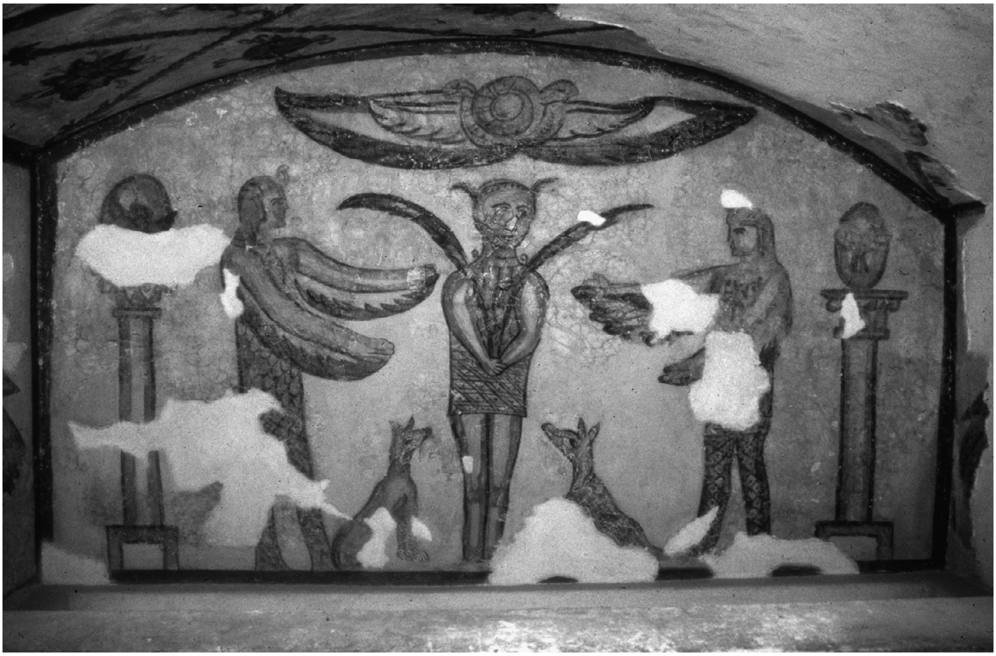
10 Tigrane Tomb dome (author photograph)



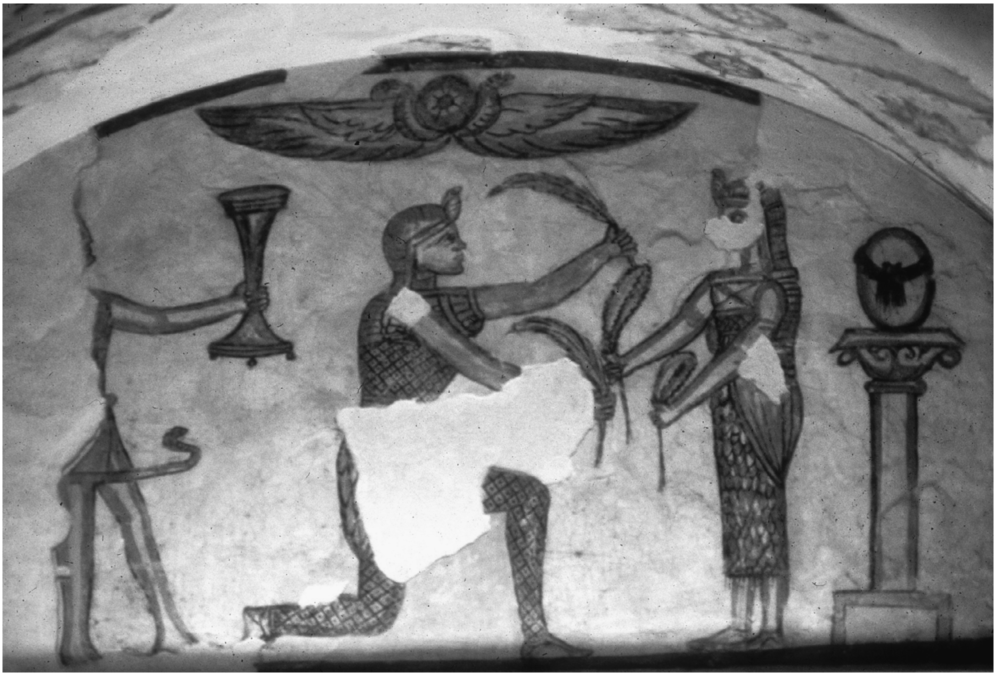
11 Tigrane Tomb, male at entrance way (author photograph)



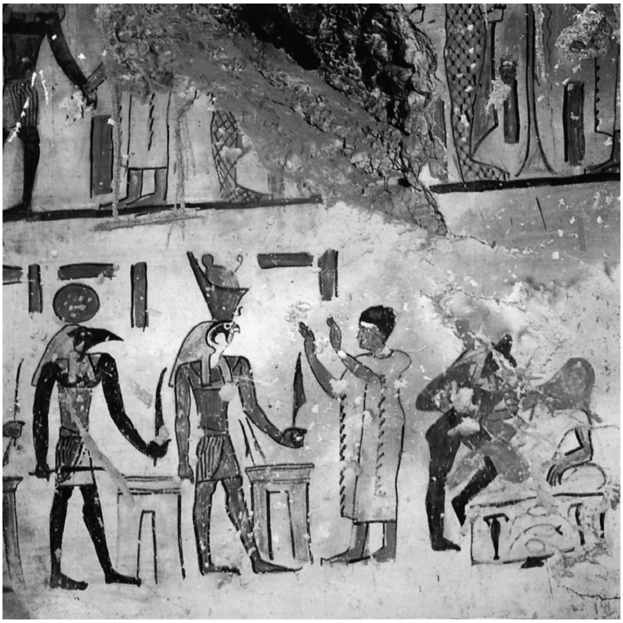
12 Tigrane Tomb, central niche (author photograph)



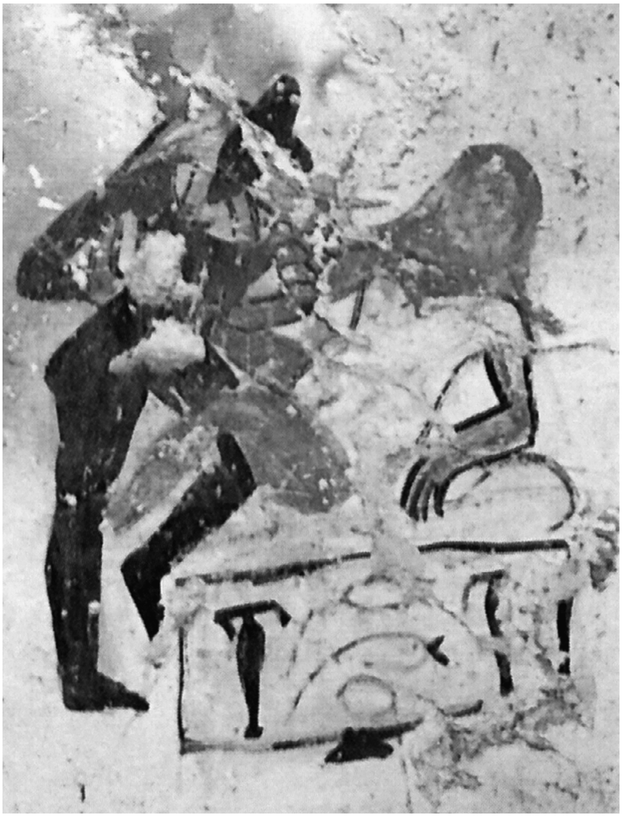
13 Tigrane Tomb, left niche (author photograph)



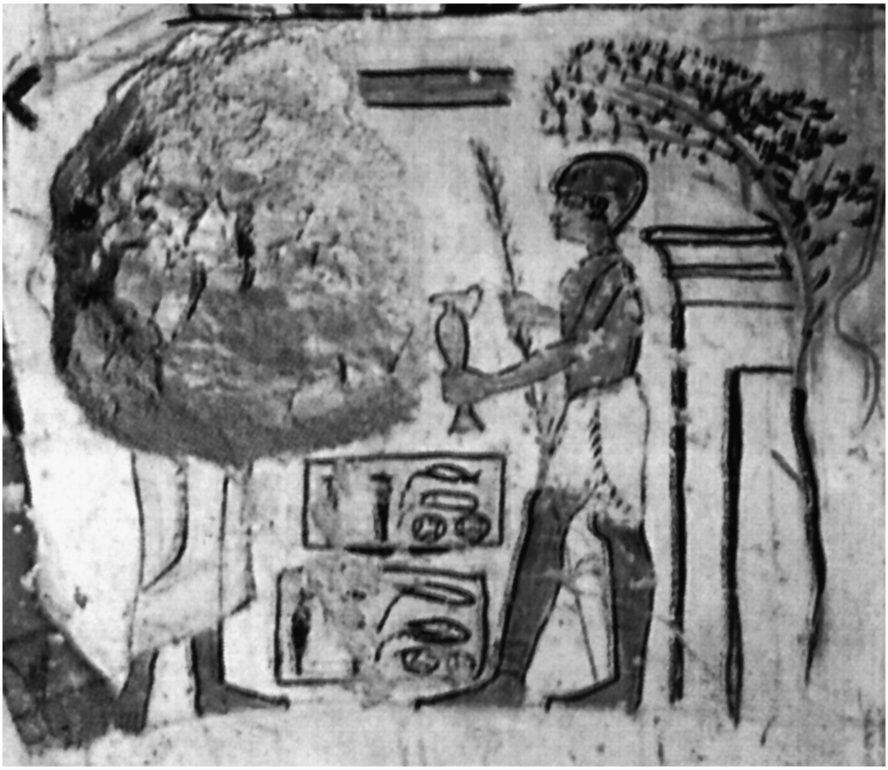
14 Tigrane Tomb, right niche (author photograph)



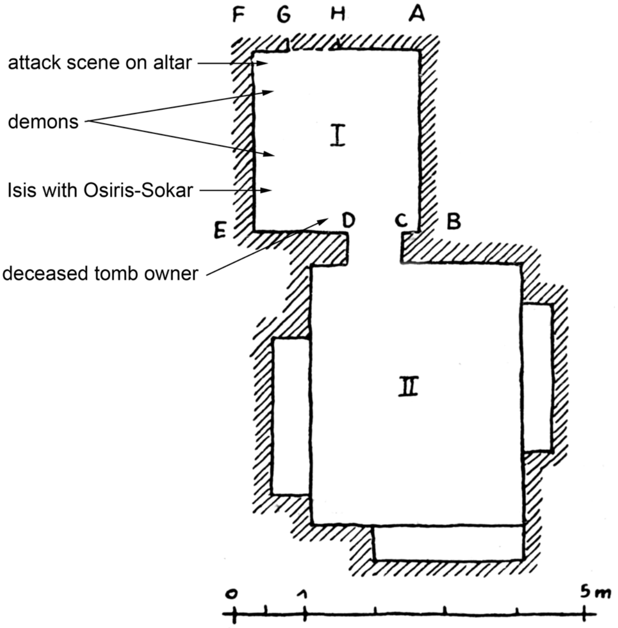
15 Von Bissing's 1897 tomb, Demons (after Kanawati, *Sohag* pl. 42)



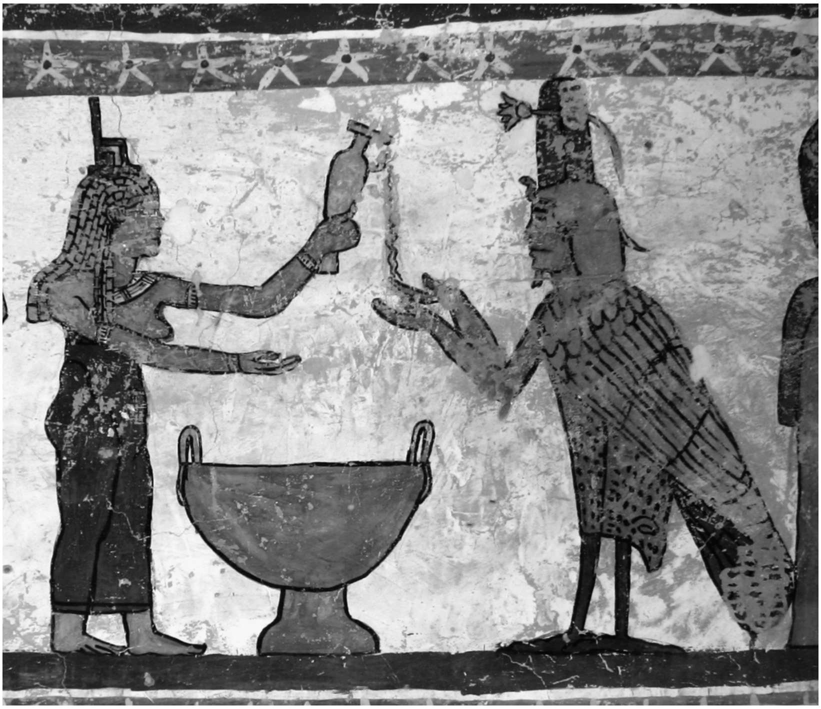
16 Von Bissing's 1897 tomb, Scene on altar (after Kanawati, *Sohag* pl. 42 [detail])



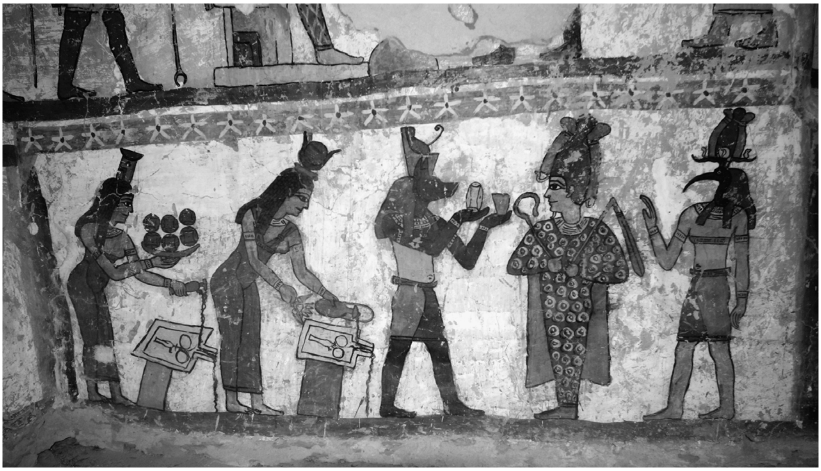
17 Achmim, von Bissing's 1897 tomb, detail of altar, Wall D–E (after Kanawati, *Sohag* pl. 40 [detail])


F
G
H
A
attack scene on altar
demons
Isis with Osiris-Sokar
I
E
D
C
B
deceased tomb owner
II
0
1
5m

18 Achmim, von Bissing's 1897 tomb (after von Bissing, *Aus römischen Gräbern* 2 fig. 2)



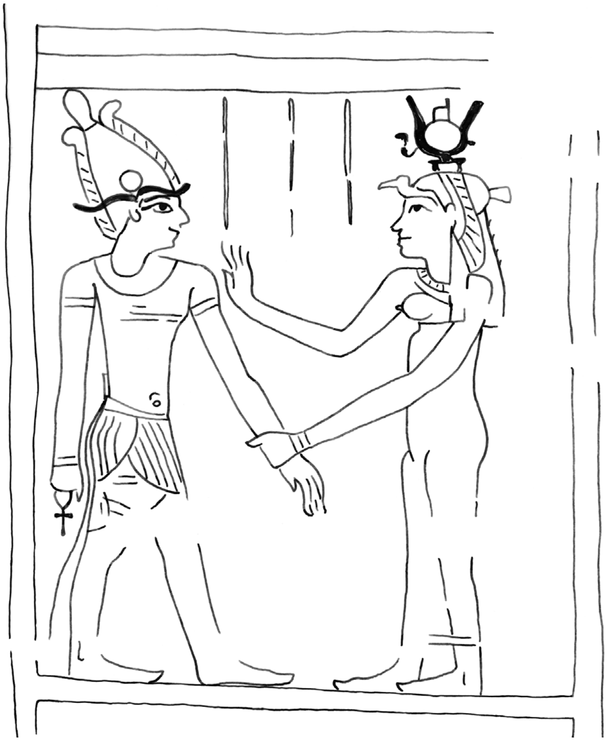
1 Isis libating to the ba of the deceased. Painting in the tomb of Petosiris at El-Muzawwaqa, room 2, west wall, upper register



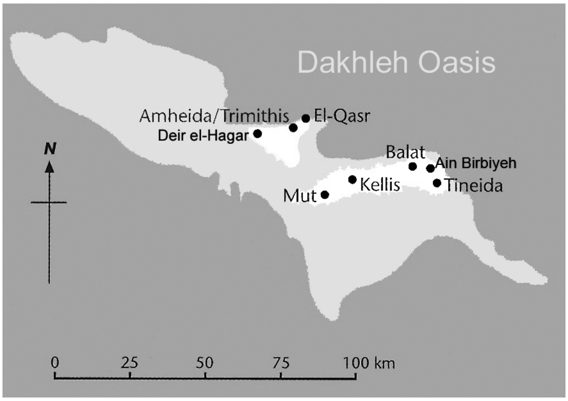
2 Isis and Nephthys libating on offering tables in front of Osiris. Isis also holds a lotus flower. Painting in the tomb of Petosiris at El-Muzawwaqa, room 2, east wall, lower register

---

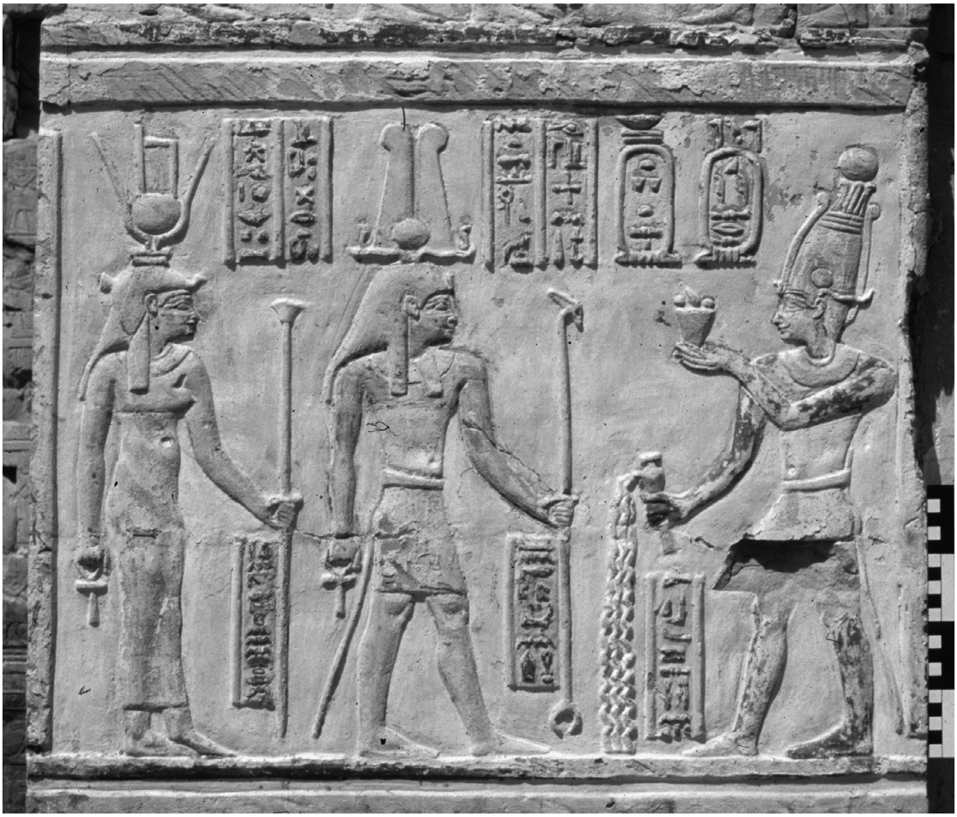
* All photographs by the author, © Dakhleh Oasis Project except, as indicated, Figures 10–13)



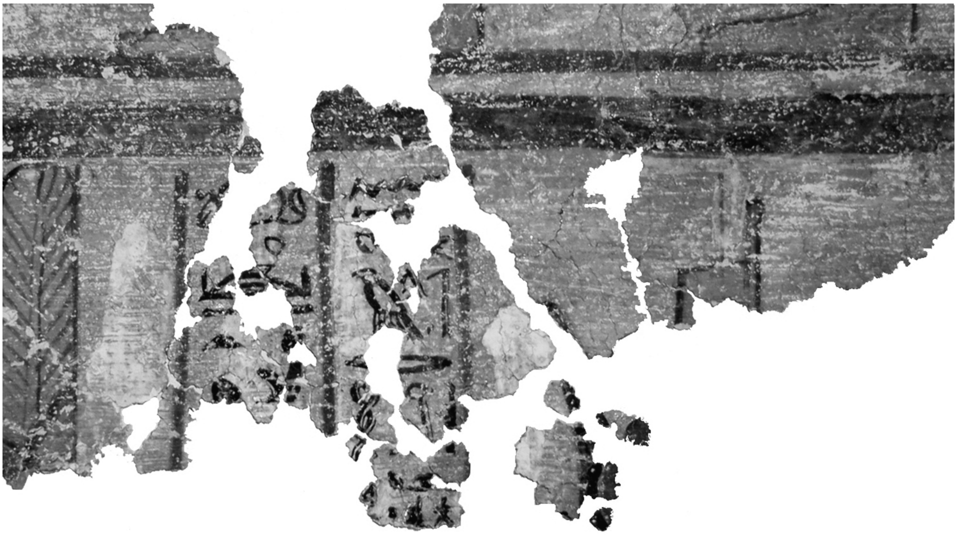
3 Line drawing of a painting in the Roman period tombs at Bir el-Shaghala, near Mut (hand copy by the author)


Dakhleh Oasis
Amheida/Trimithis
El-Qasr
Deir el-Hagar
N
Balat
Ain Birbiyeh
Kellis
Tineida
Mut
0
25
50
75
100 km

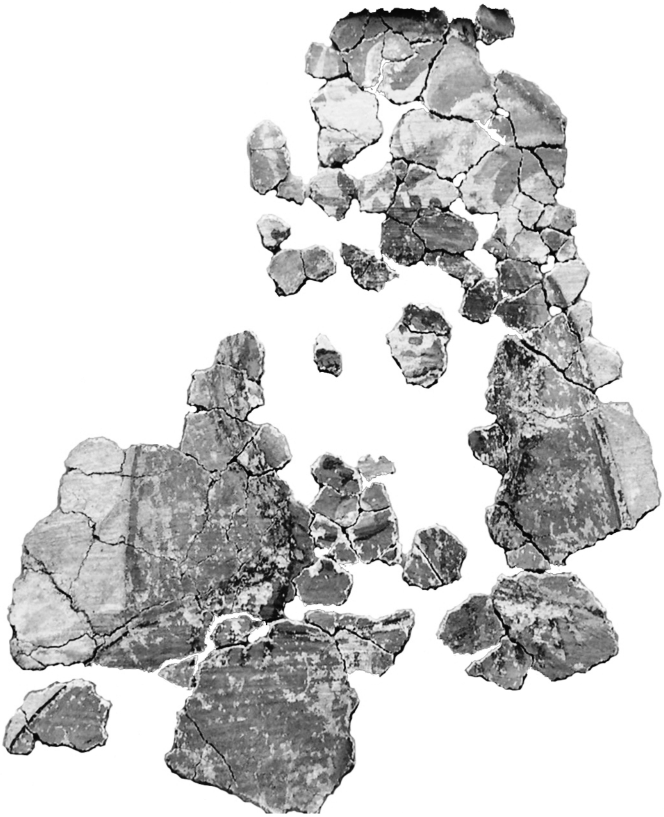
4 Map of Dakhleh with the principal sites mentioned in this article (author)



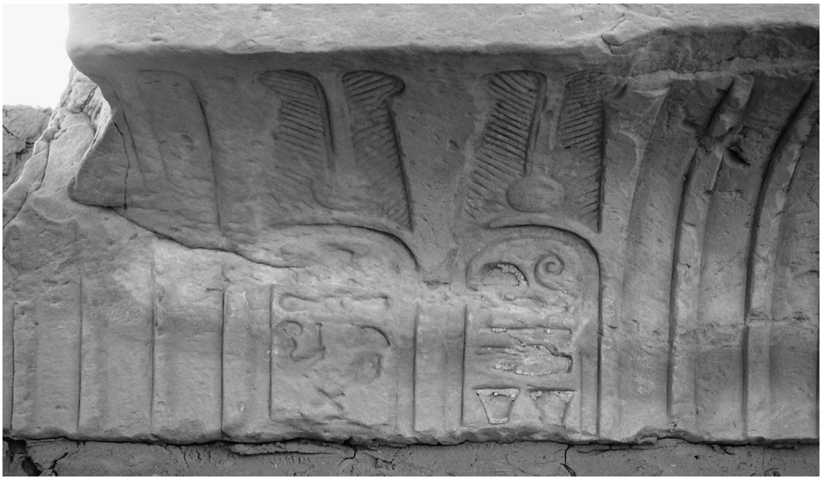
5 Scene 63 at Deir el-Hagar from the reign of Titus, depicting the local forms of Osiris and Isis



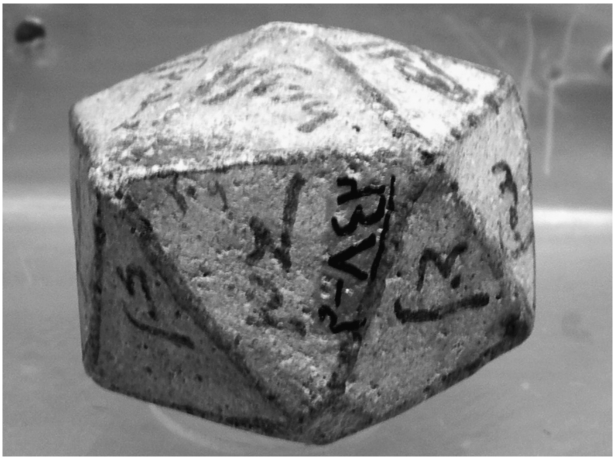
6 Name and titles of Isis lactans from the southern half of the vaulted ceiling of the mammisi at Ismant el-Kharab/ Kellis. Height of fragment: c. 12 cm



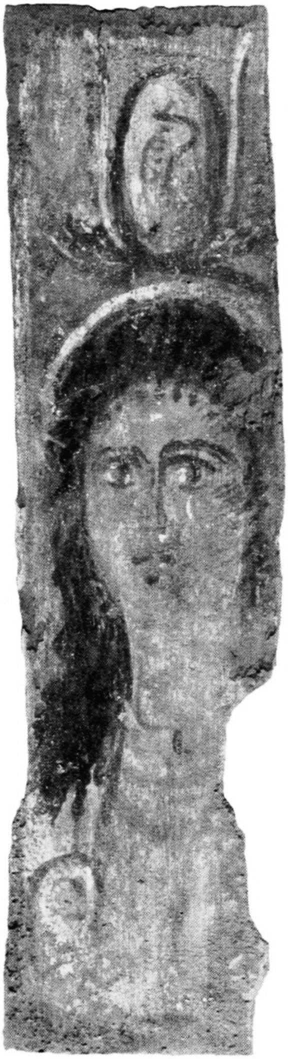
7 Painted figure of Isis from the façade of the Kellis mammisi, in the process of reconstruction. Isis is depicted with a veil attached to a crown of roses, the basileion with ears of wheat and a necklace. The face was hacked out in antiquity. Height of fragment: c. 45 cm



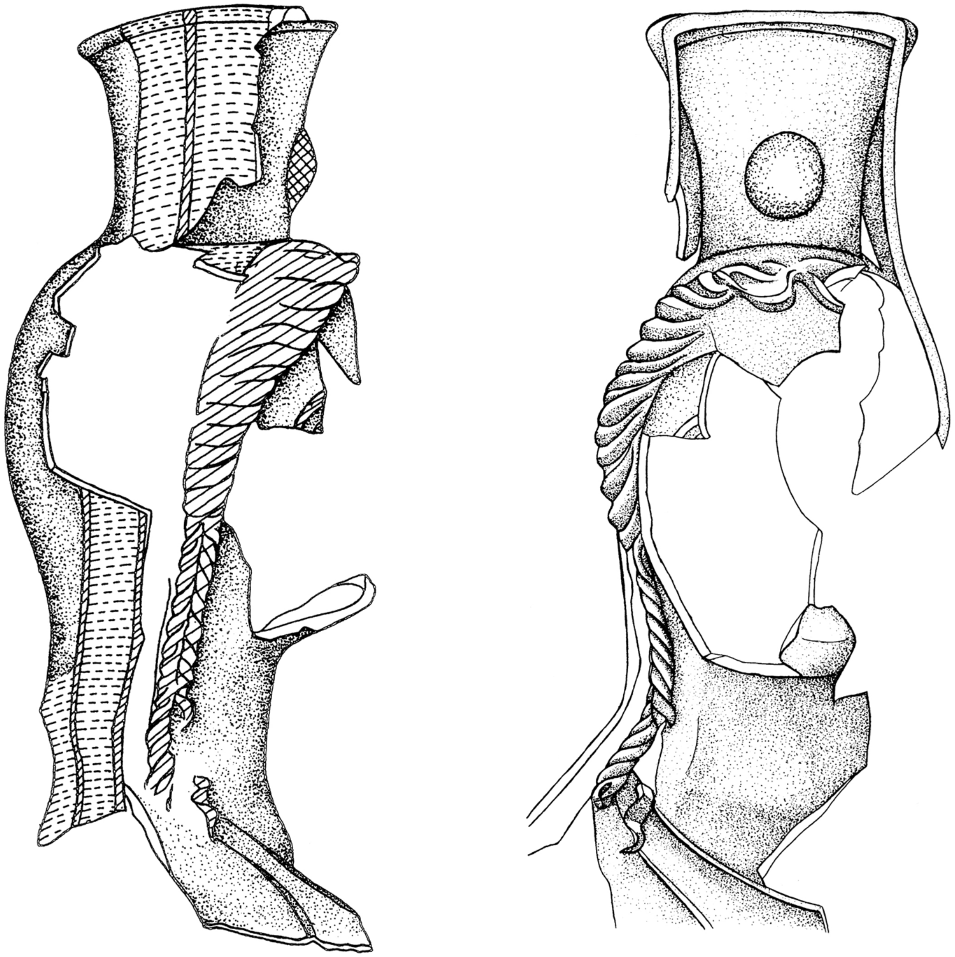
8 Block from the cornice of the pronaos façade at Deir el-Hagar, decorated with cartouches. The left cartouche contains Isis' name and titles, the right cartouche is that of Domitian



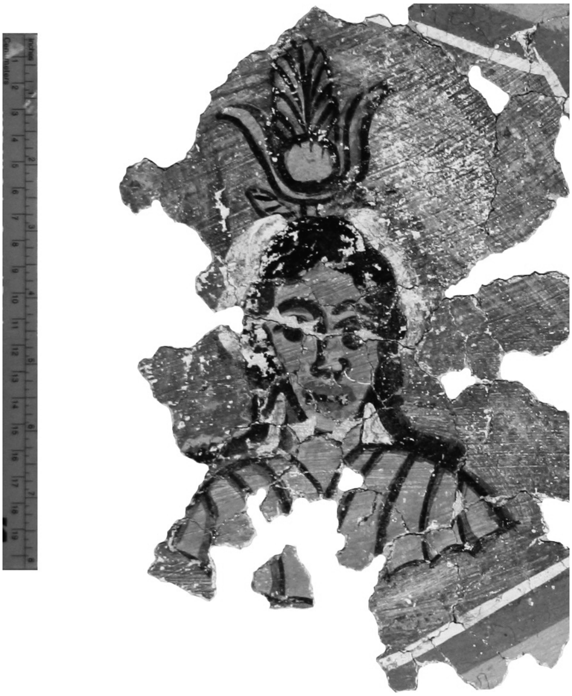
9 Limestone icosahedron in the New Valley Museum, Kharga. The name of Isis is written in Demotic on the side that now also bears the museum number 843 and excavation number 309 in Arabic. Height: 5 cm, width: 6 cm



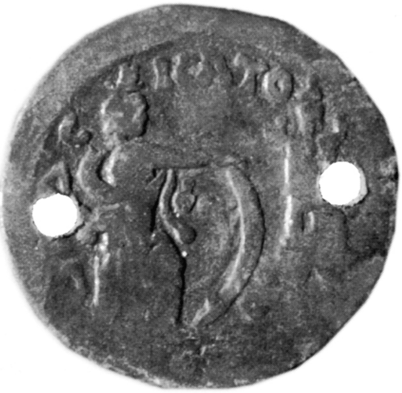
10 Painted wooden panel of Isis from the temple of Tutu at Kellis. Height: 18.2 cm (after *Preliminary Reports on the 1992–1993 and 1993–1994 Field Seasons* frontispiece)



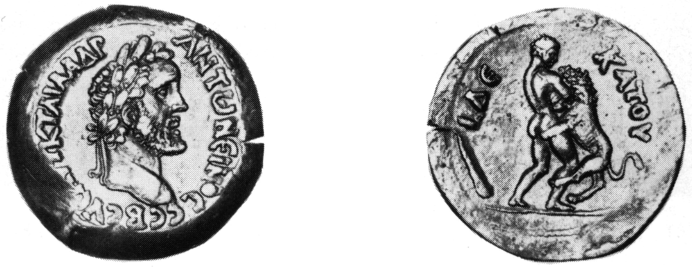
11 Two views of a reconstructed plaster bust of Isis-Demeter from the temple at Kellis, 2nd–3rd century AD. Its face was hacked out in antiquity. Height of the head in the drawing: c. 44.5 cm, (after Hope, *Objects from the Temple of Tutu* 822 fig. 7.1)



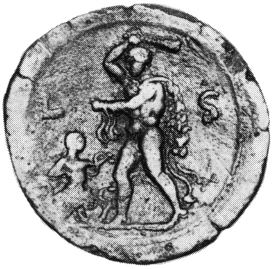
12 Fragmentary painting of Isis set in an octagon from the ceiling of Room 1a in Residence B/3/1 in Kellis (after Hope and Whitehouse, *Painted Residence* 324 pl. 5)



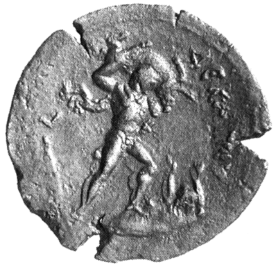
13 Billon drachma from year 12 of Antoninus Pius, with an image of Isis Pharia and the lighthouse of Alexandria (after *Preliminary reports on the 1994–1995 to 1998–1999 field seasons* 206 pl. 25)



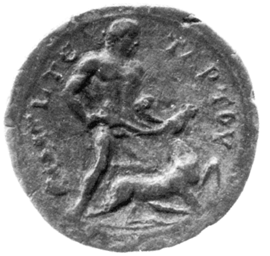
1 Lion : Köln 1535



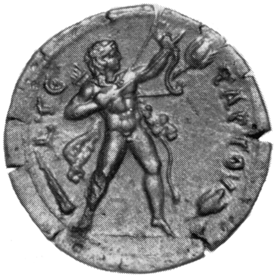
2 Hydre : Köln 1427



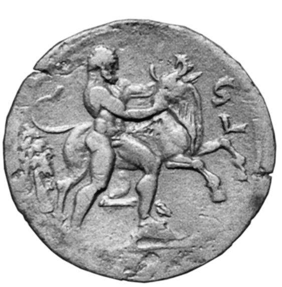
3 Sanglier : d'après The New York Sale, Auction I (December 3, 1998) lot 177



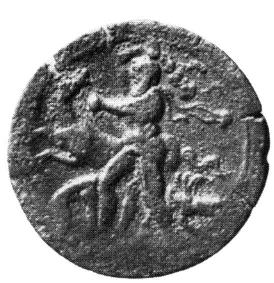
4 Biche : d'après J. Goddard (ed.), *SNG XII. The Hunterian Museum, University of Glasgow. Part II. Roman Provincial Coins, Cyprus–Egypt* (Oxford 2007) no. 4156



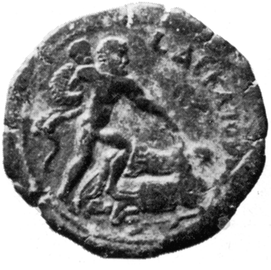
5 Oiseaux : Köln 1348



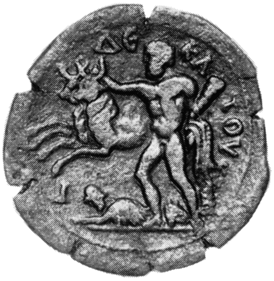
6 Taureau : d'après Classical Numismatic Auctions, Classical Coins XIII, Public Auction Sale, December 4, 1990, Quarryville (Pens.)/Beverly Hills (Calif.) lot 201



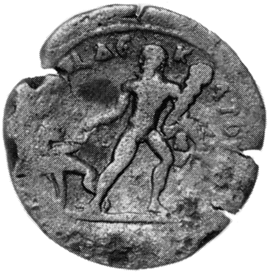
7 Chevaux : d'après Münzen und Medaillen A.G., Basel, Aegyptische Kunst, Auktion 46 (28. April 1972) 208



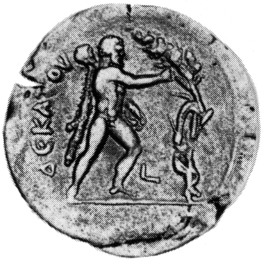
8 Ceinture : d’après Münzen und Medaillen A.G., Basel, Aegyptische Kunst, Auktion 4 (28. April 1972) 207



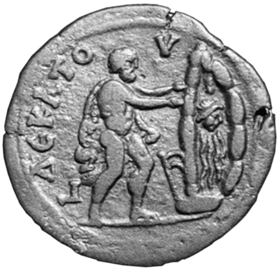
9 Troupeau : Köln 1542



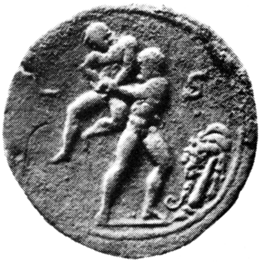
10 Cerbère : Köln 1544



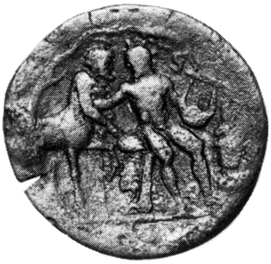
11 Hespérides : Köln 1545



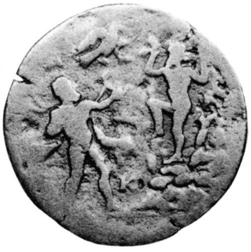
12 Augias : d’après Classical Numismatic Auctions, Classical Coins XIII, Public Auction Sale, December 4, 1990, Quarryville (Pens.) / Beverly Hills (Calif.) lot 197



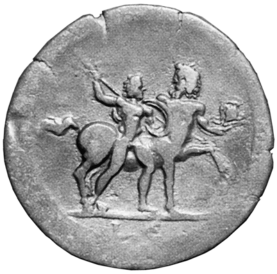
13 Antaios : d’après Voegtli, *Bilder* Tafel 12s



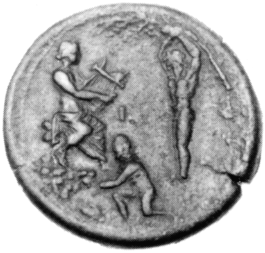
14 Pholos : Köln 1428



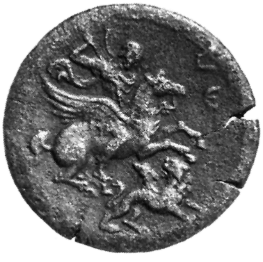
15 Prométhée : Köln, Institut für Altertumskunde, supplément inédit ; cf. Classical Numismatic Auctions (CNA), Classical Coins XIII, Public Auction Sale, December 4, 1990, Quarryville (Pens.) / Beverly Hills (Calif.) lot 216



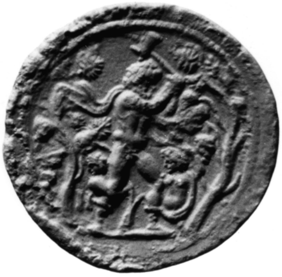
16 Achille et Chiron : d'après Classical Numismatic Auctions (CNA), Classical Coins XIII, Public Auction Sale, December 4, 1990, Quarryville (Pens.) / Beverly Hills (Calif.) lot 218



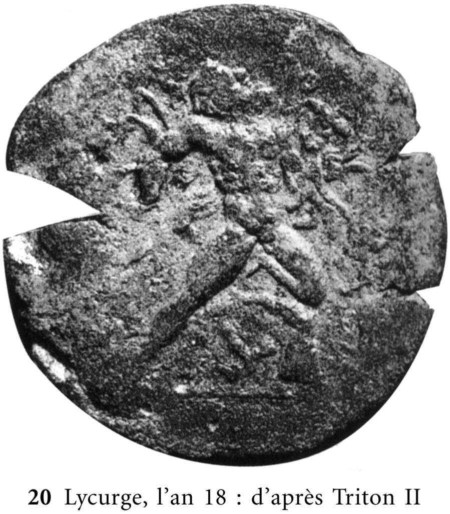
17 Apollon et Marsyas : d'après Numismatic Fine Arts, Auction XXXII (New York, June 10, 1993) lot 316



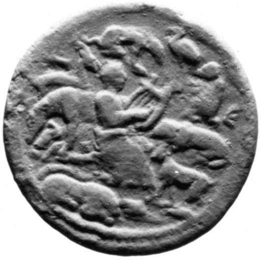
18 Bellérophon et Chimère : d'après The New York Sale, Auction I (December 3, 1998) lot 176



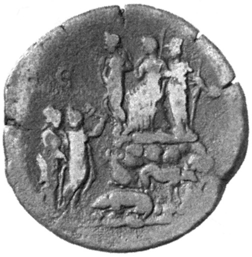
19 Lycurge, l'an 8 : d'après D.O.A. Klose *et al., Ägypten zur Römerzeit. Antikes Leben aufgrund der numismatischen Quellen* (München 1989) 47 no. 143



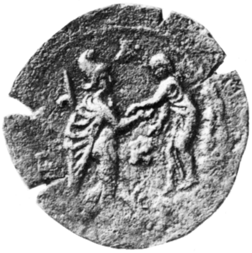
20 Lycurge, l'an 18 : d'après Triton II (December 1–2, New York 1998) lot 658 (aggrandi)



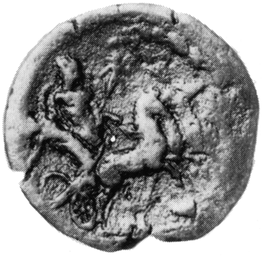
21 Orphée : Berlin, Staatliche Museen, Münzkabinett Slg. C.R. Fox (d'après moulage; permission de H.-D. Schultz)



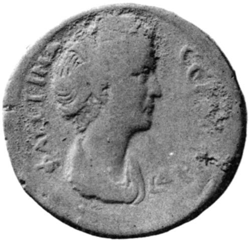
22 Paris : d'après The New York Sale, Auction I (December 3, 1998) lot 175



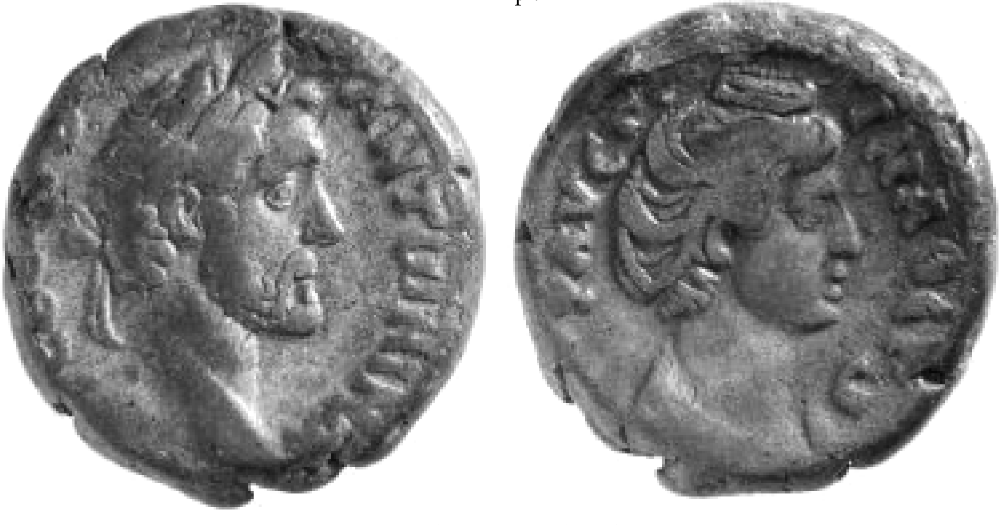
23 Persée et Andromède : Köln 1856



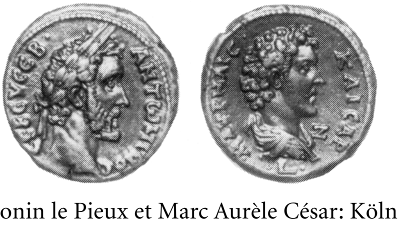
24 Perséphone : Koln 1410



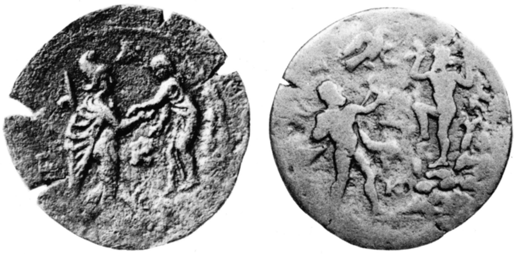
25 Faustine l'Aînée : d'après G. Dattari, *Monete imperiali greche. Numi Augg. Alexandrini* I–II (Il Cairo 1901) no. 2094 pl. III



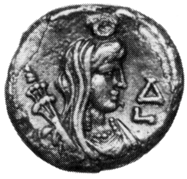
26 Antonin le Pieux et Faustina Thea (sans voile): d'après *RPC* IV (online: http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/14240)



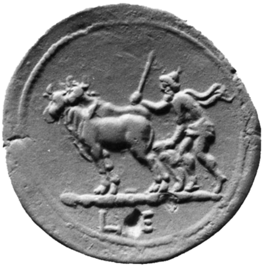
27 Antonin le Pieux et Marc Aurèle César: Köln 1437



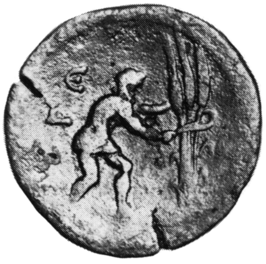
28 Persée/Andromède et Héraklès/Prométhée: Köln 1856 et Köln, Supplément inédit



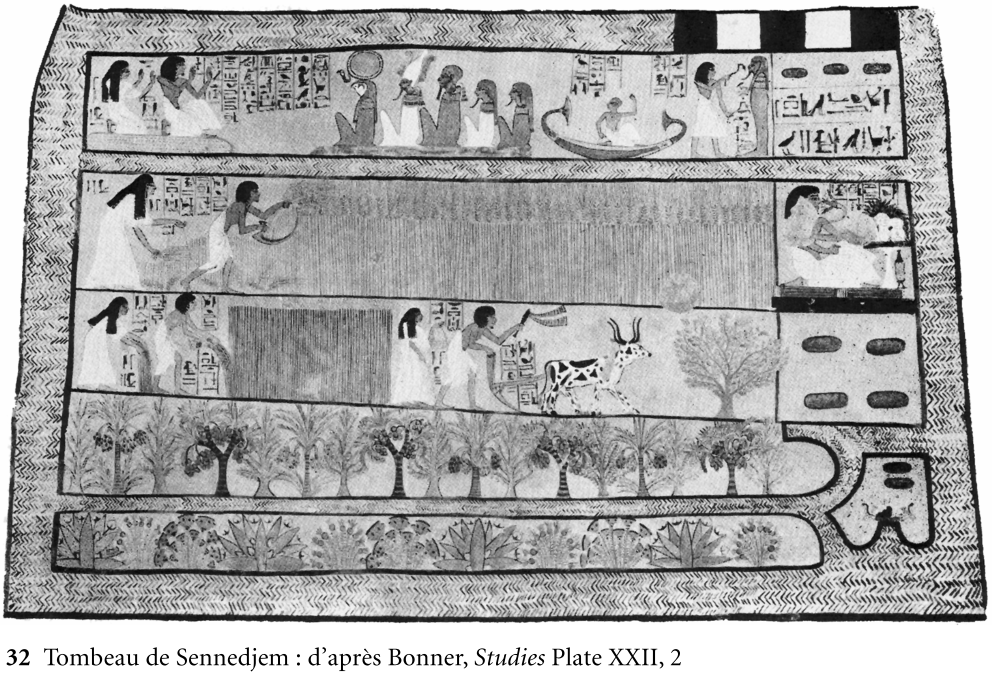
29 Déméter : Köln 1327



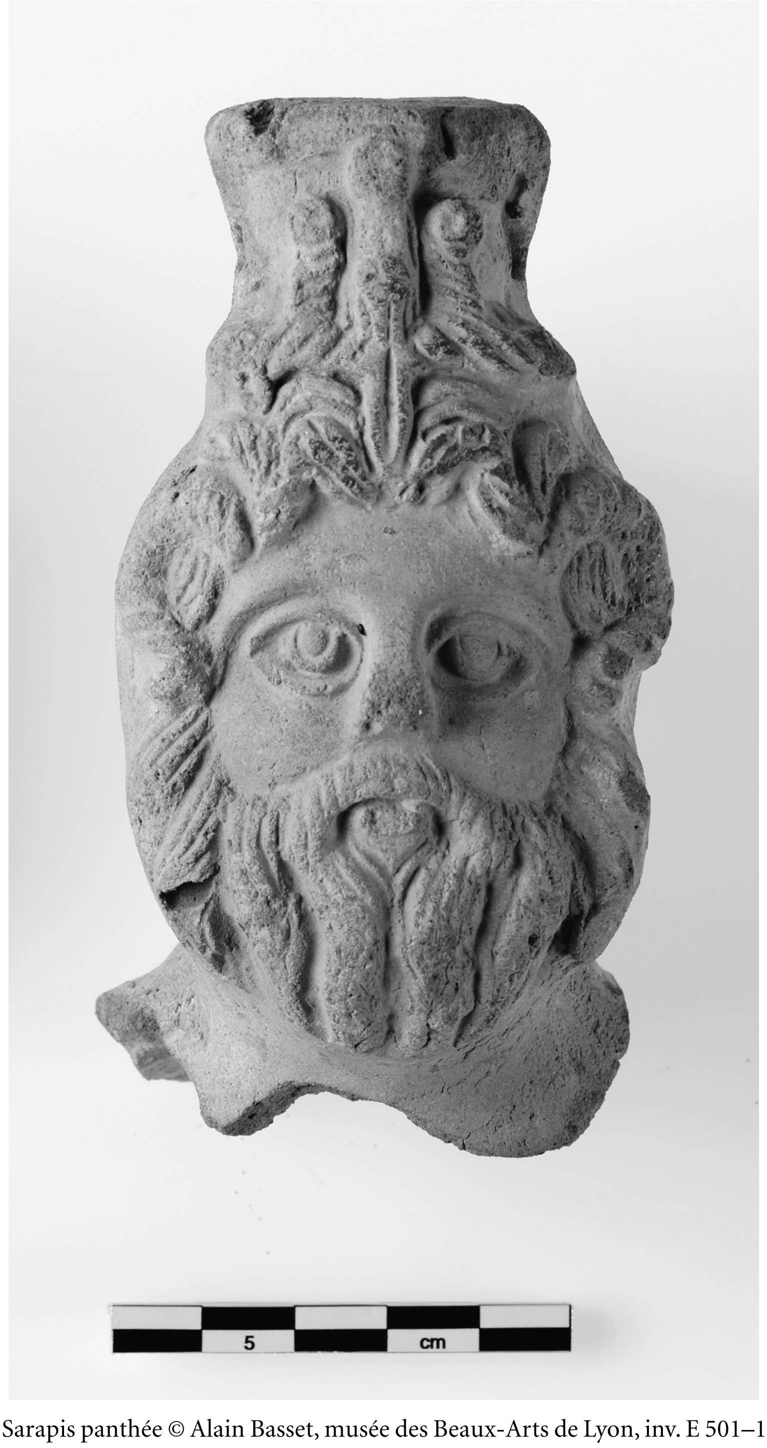
30 Laboureur : Paris, Cabinet des Médailles, Fonds général 2052 (d'après moulage). Je remercie Michel Amandry de m'avoir permis de reproduire cet exemplaire



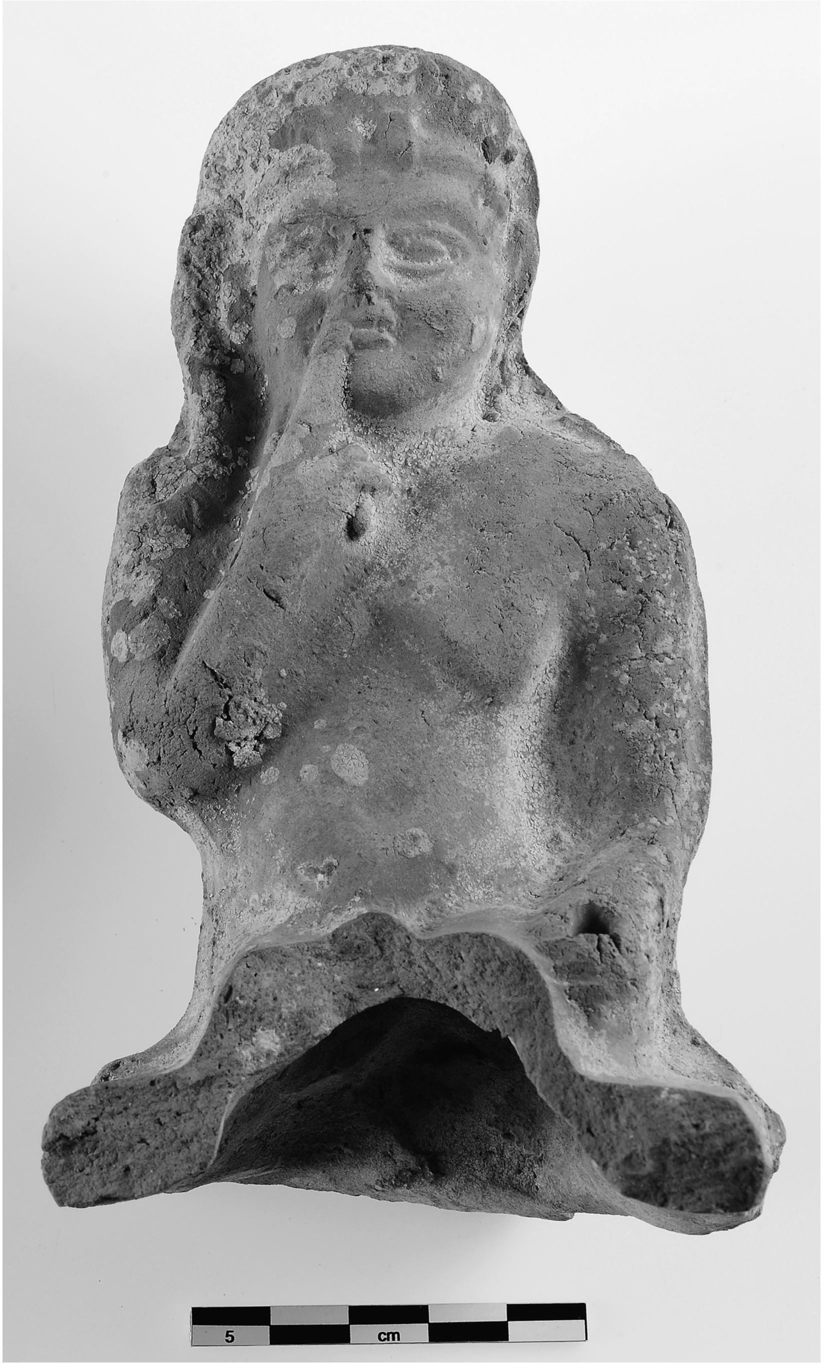
31 Moissonneur : Köln 1417



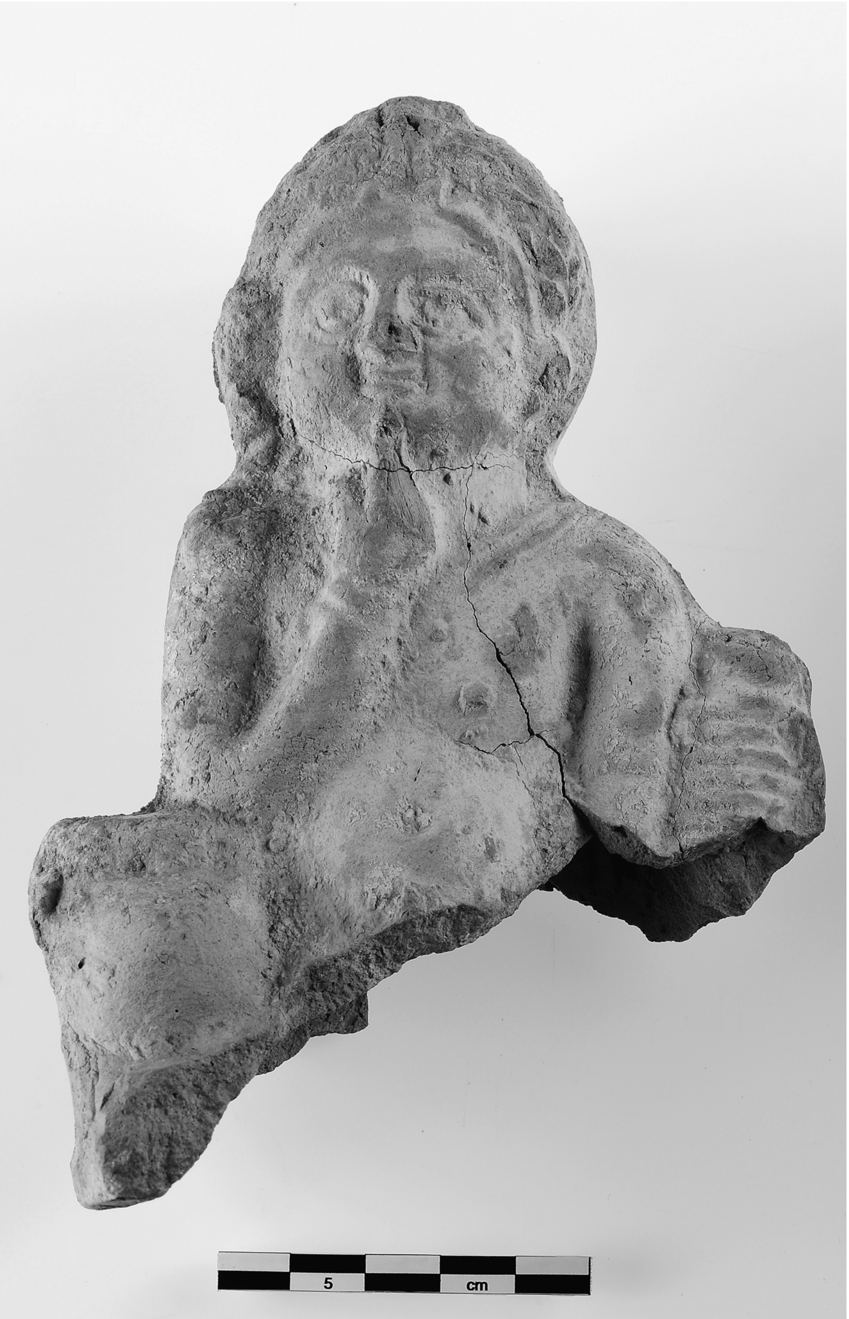
32 Tombeau de Sennedjem : d'après Bonner, *Studies* Plate XXII, 2



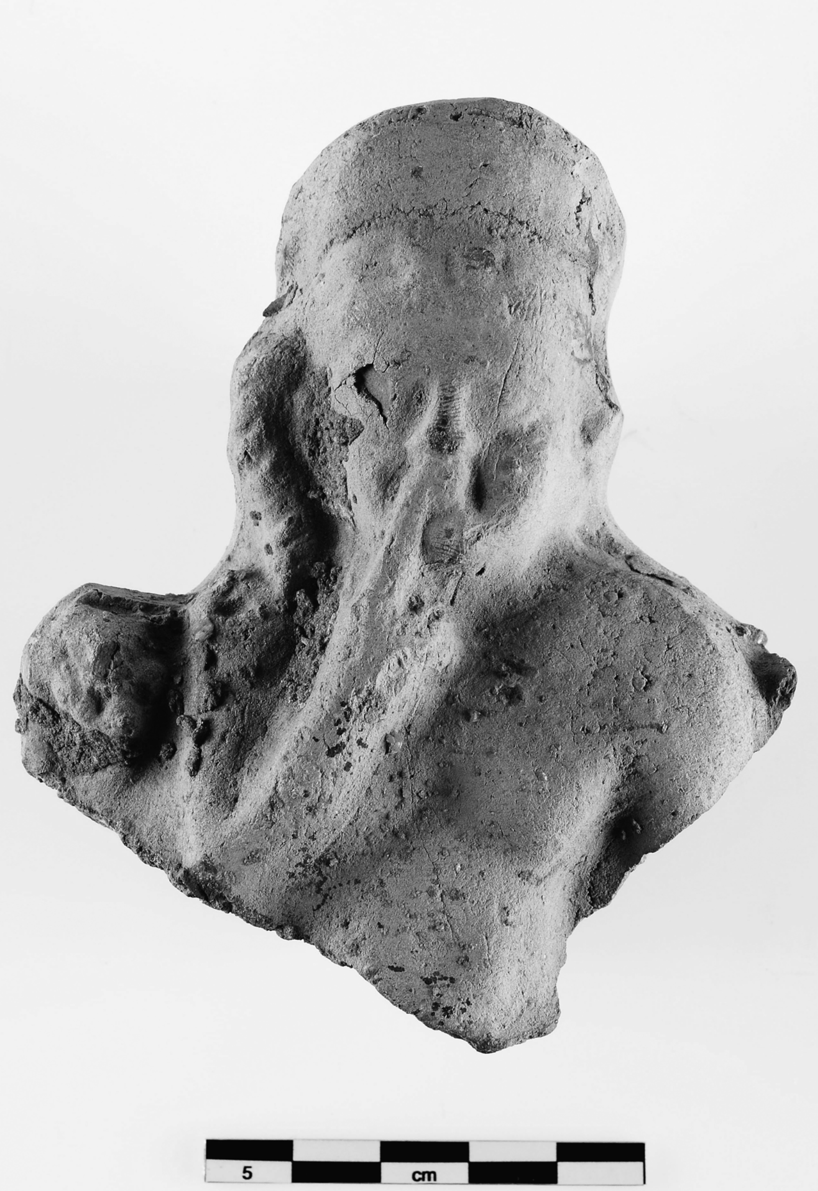
1 Sarapis panthée © Alain Basset, musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501–153 (H. 11 cm)



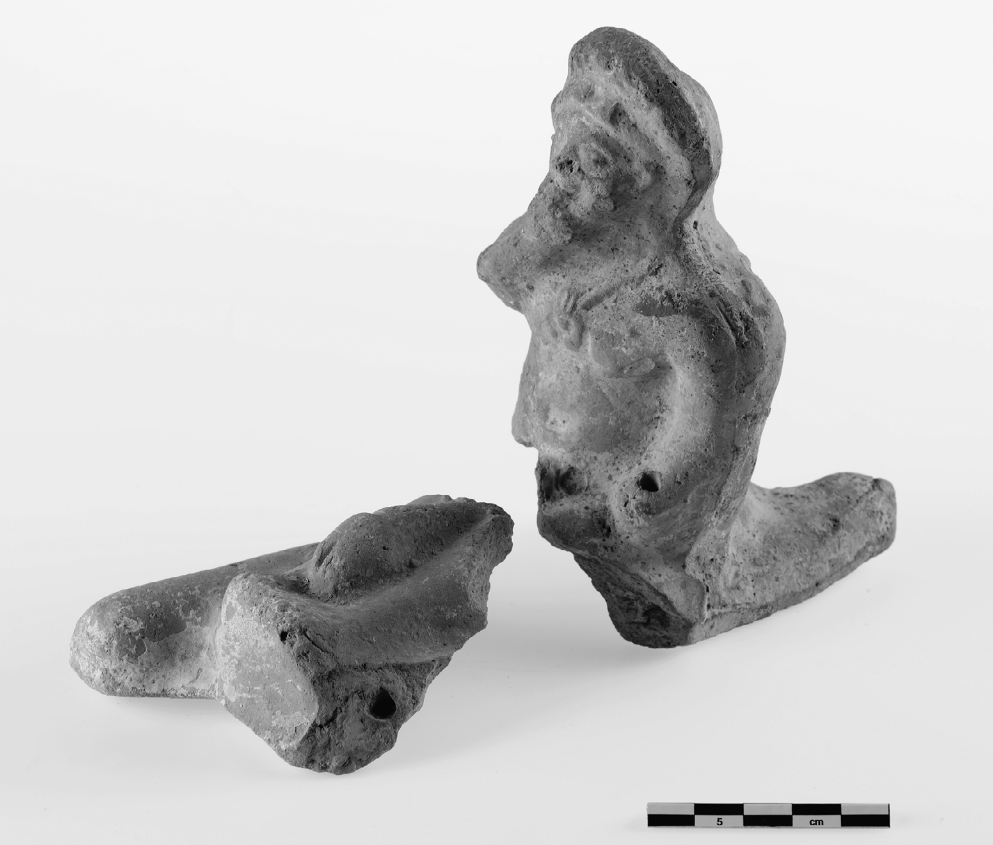
2 Harpocrate assis sur un pavois, coiffé d'une couronne de fleurs © Alain Basset, musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501–109 (H. 14,4 cm)



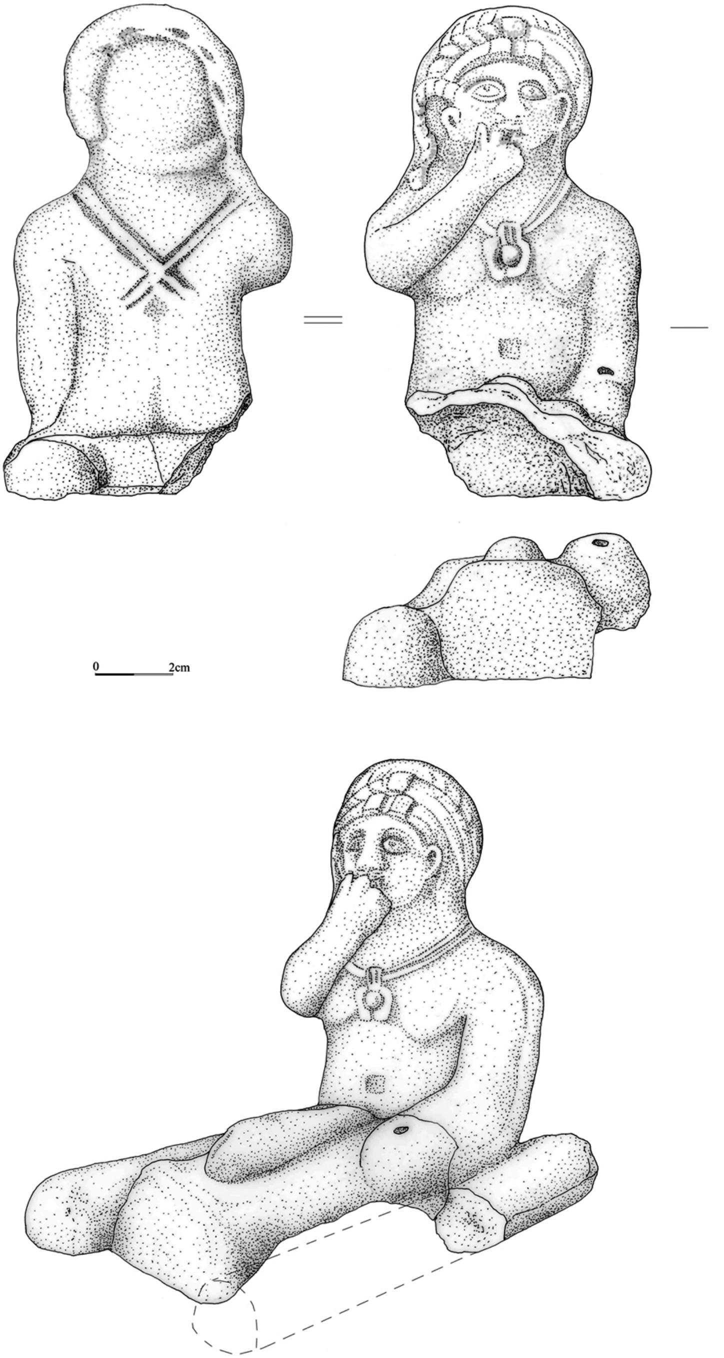
3 Harpocrate assis sur un pavois, entouré d'un pot rond et d'une amphore, coiffé d'une couronne végétale © Alain Basset, musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501–136 (H. 15,2 cm)



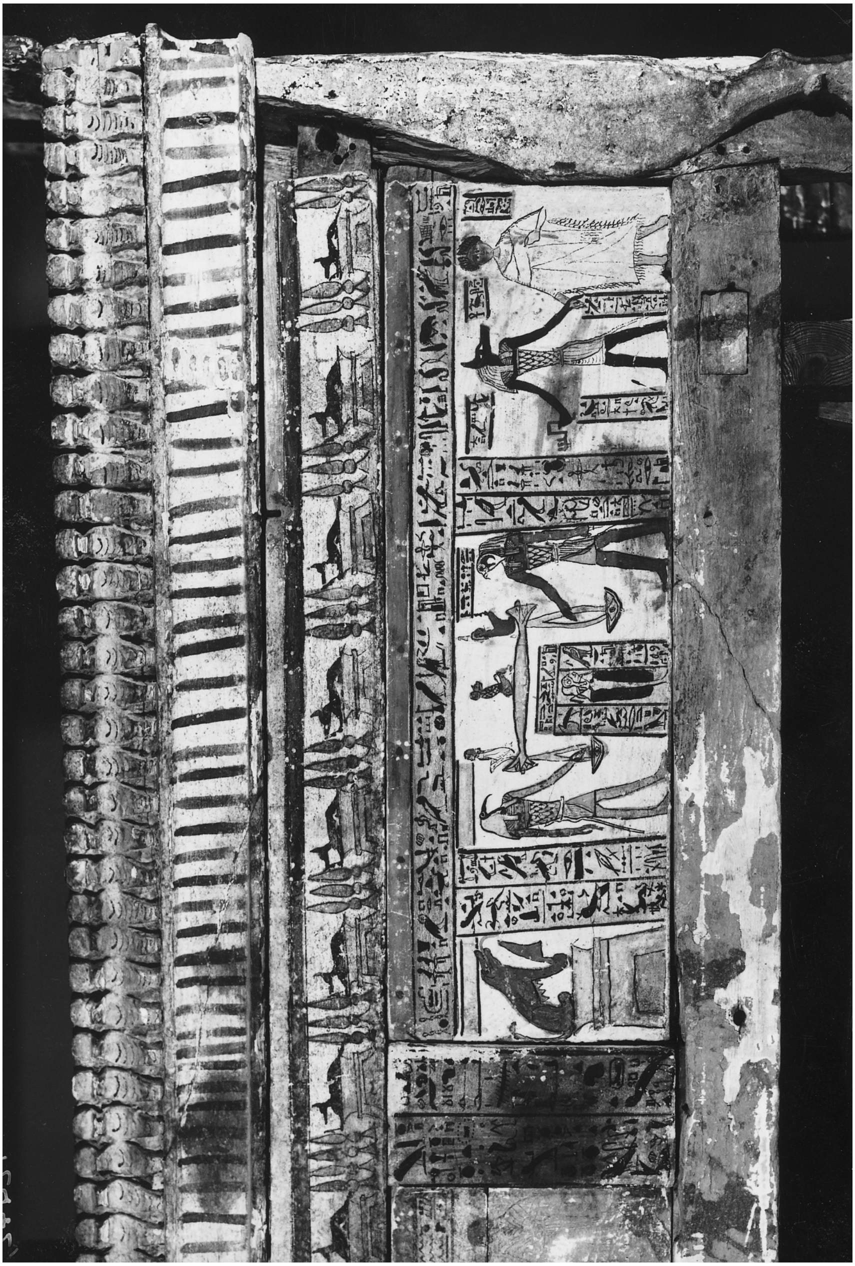
4 Harpocrate assis sur un pavois, entouré d'un petit personnage et autrefois d'une amphore, coiffé d'une couronne végétale (?) © Alain Basset, musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501–98 (H. 10,4 cm)



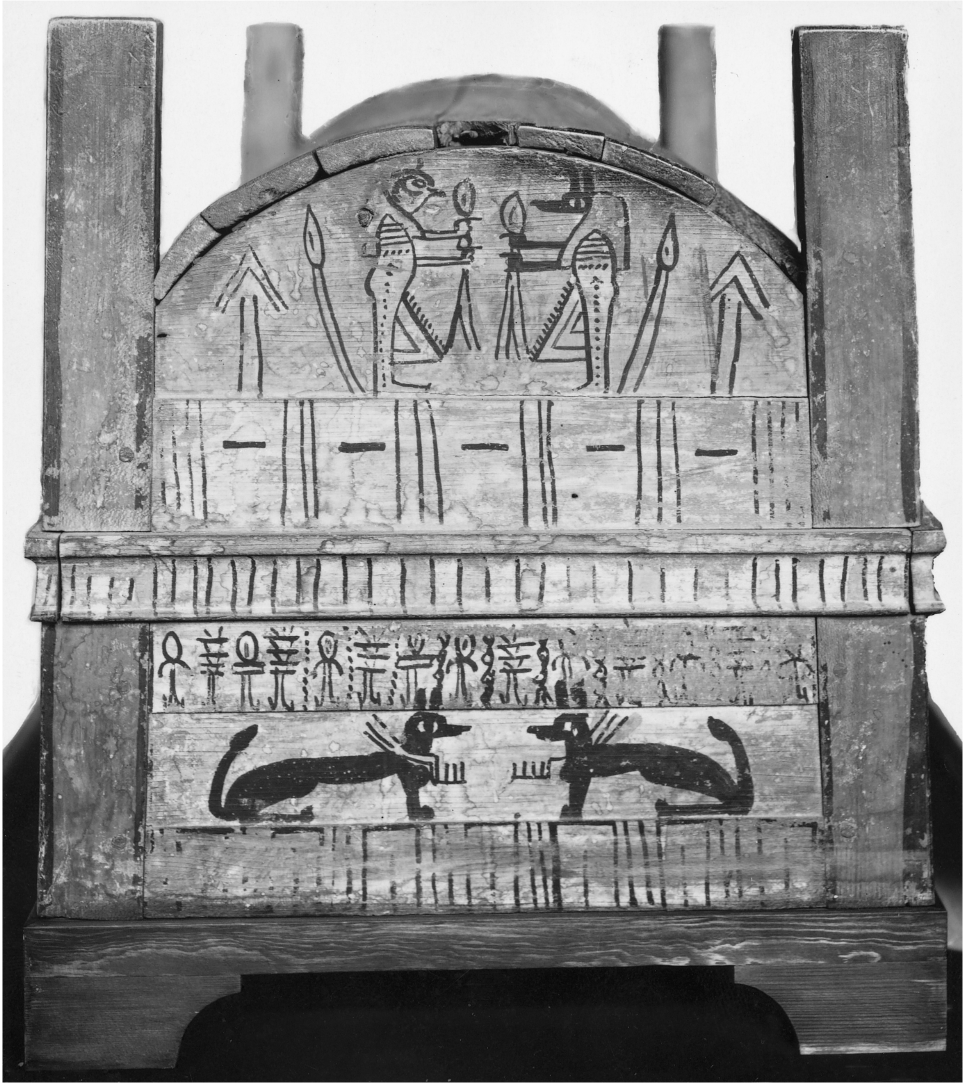
5 Harpocrate assis sur un pavois, coiffé d'une couronne végétale à cabochon central © Alain Basset, musée des Beaux-Arts de Lyon, inv. E 501–108 (buste : H. 14 cm) et E 501–3173 (jambes : H. 4,2 cm)



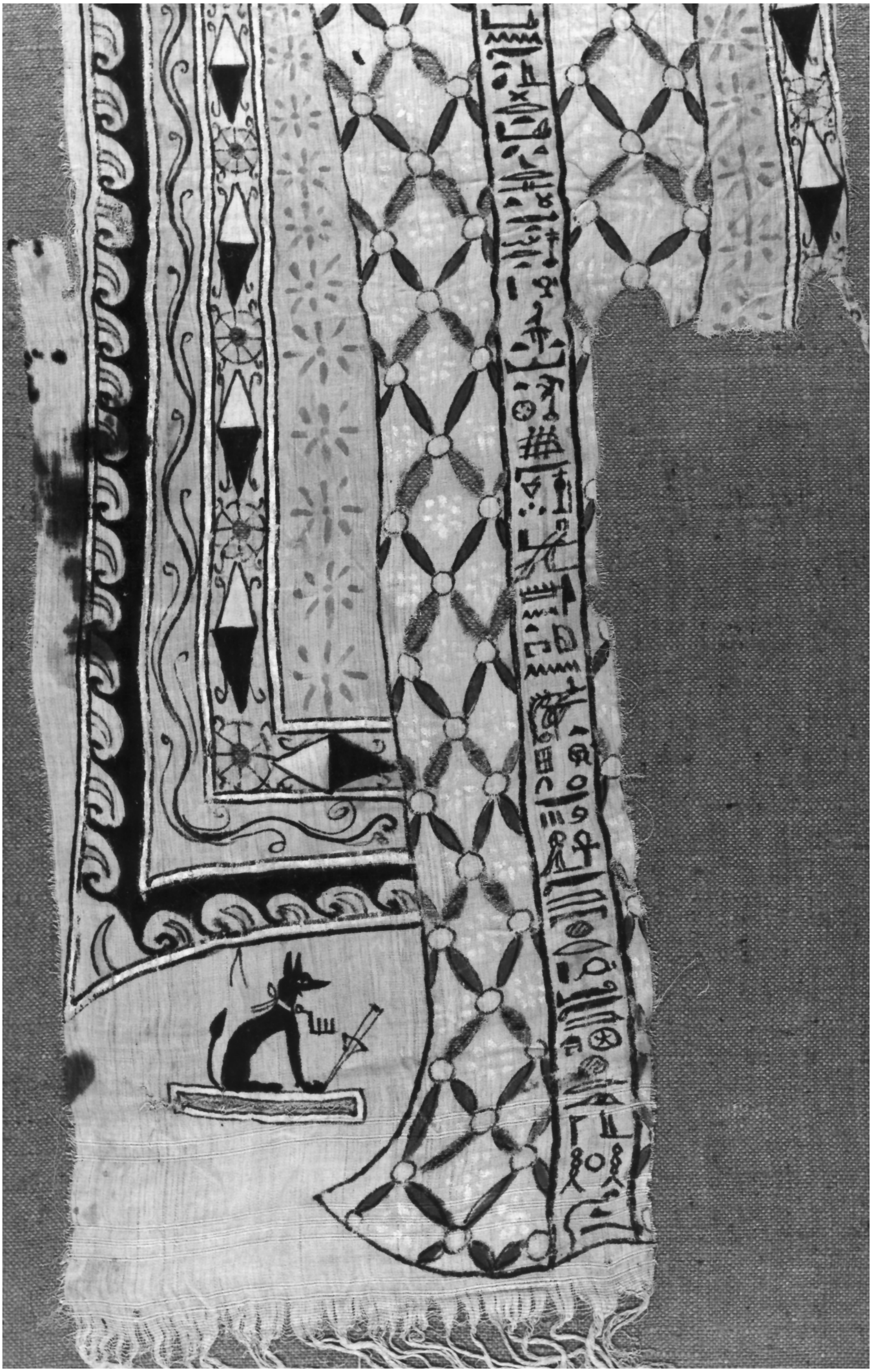
6 Restitution graphique d'Harpocrate assis sur un pavois, dessin Marie-Noëlle Baudrand



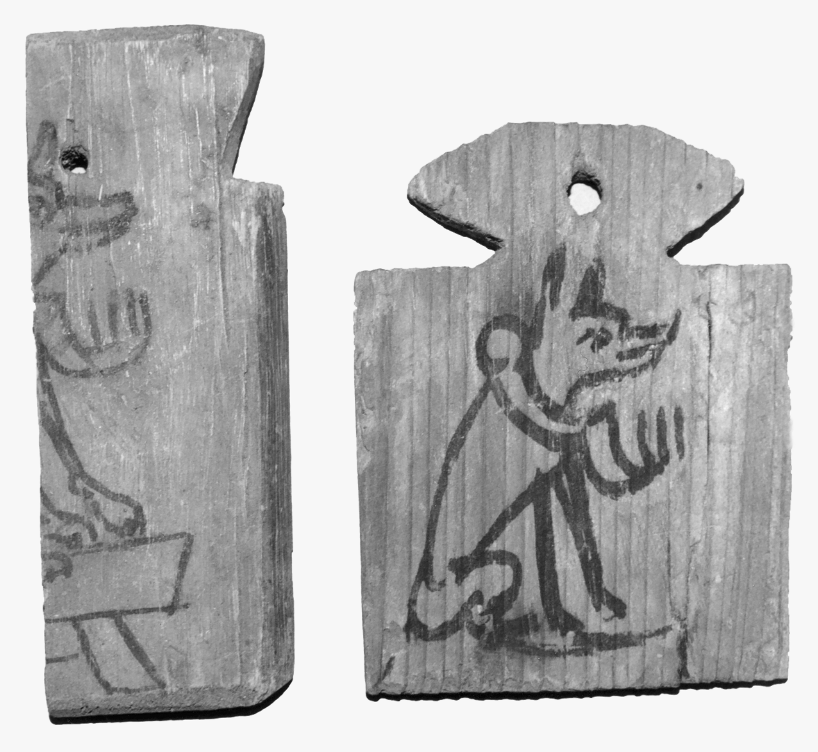
1 Holzsarg in Bahrenform. Berlin Inv. 12442 (Ausschnitt)



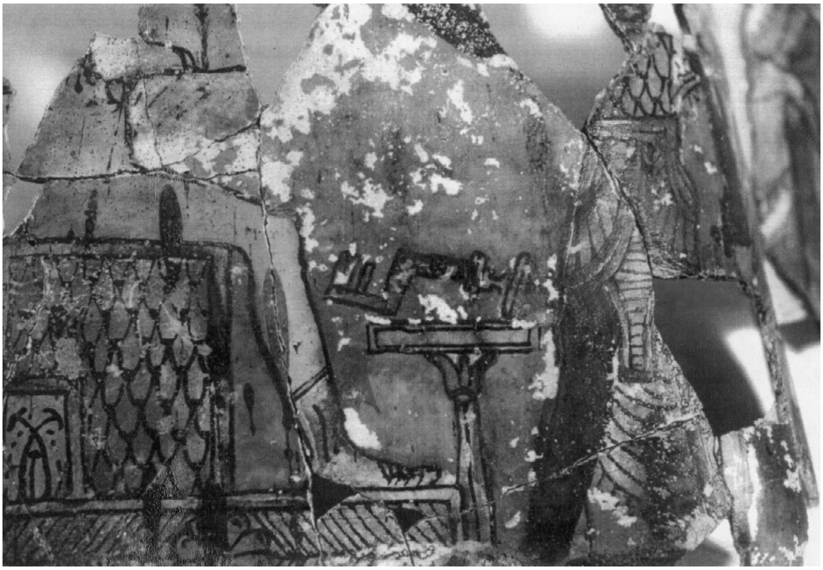
2 Holzsarg. Berlin Inv. 504 (Schmalseite)



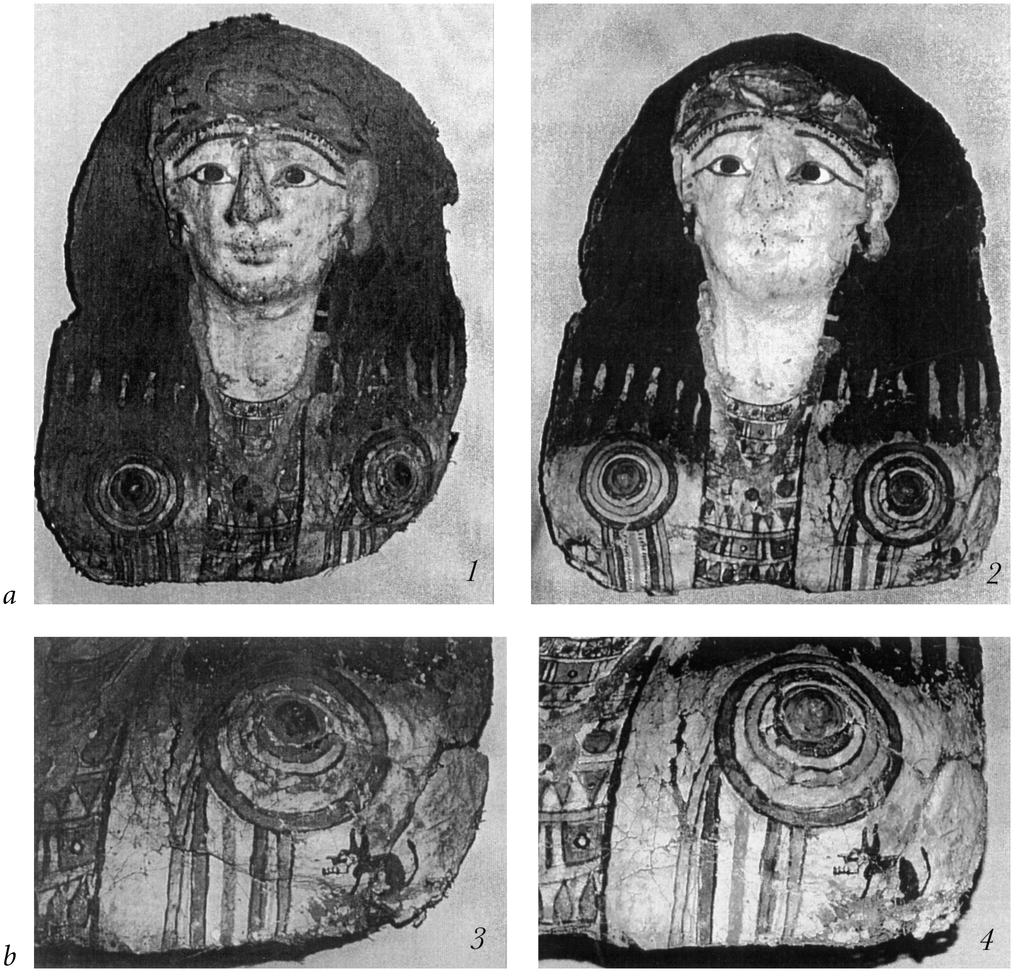
3 Leichentuch der ehemaligen Sammlung Olsen (Ausschnitt, Courtesy of the North Carolina Museum of Art [L.57.14.95 Neg. 2528])



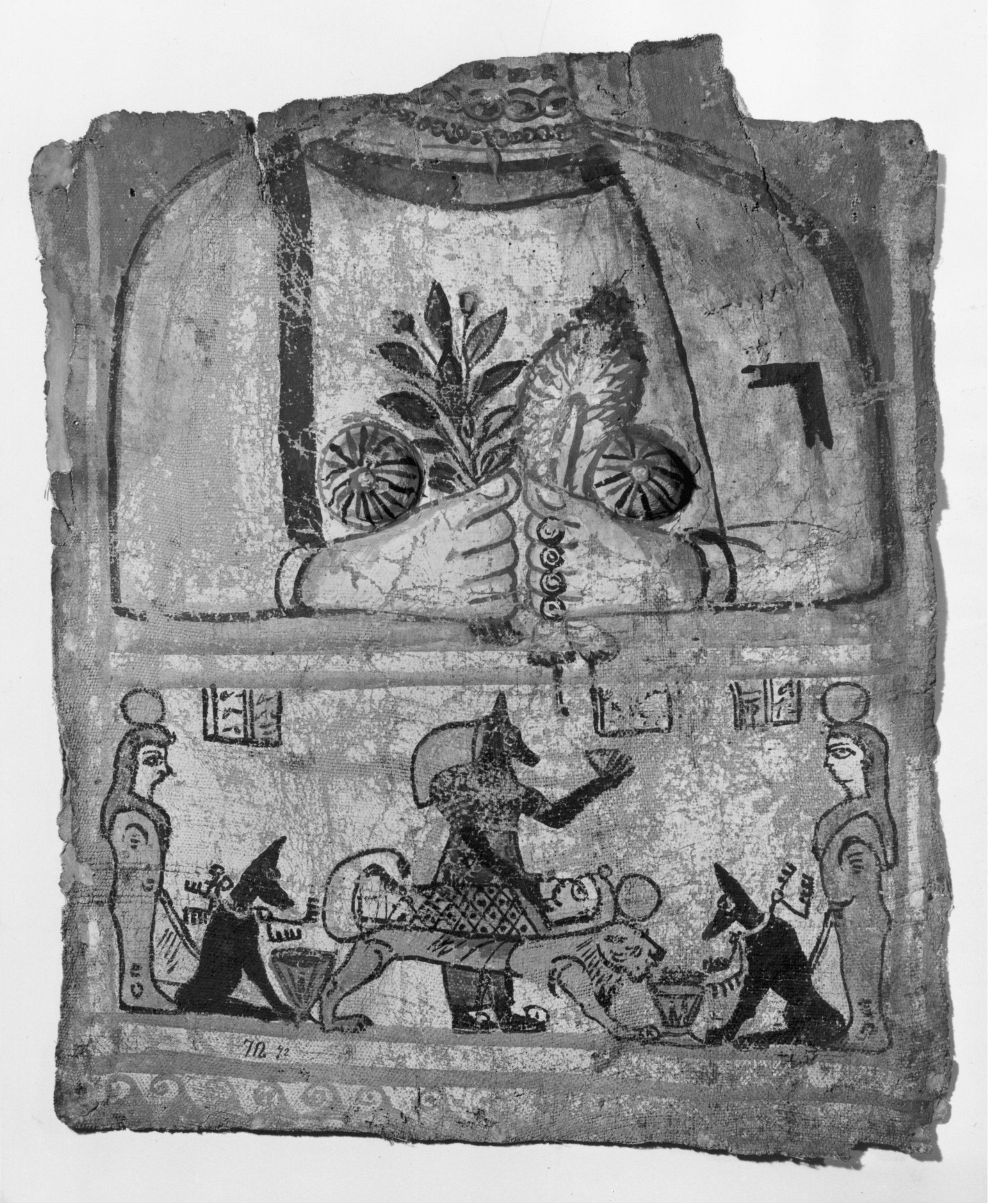
4 Zwei Mumienetiketten in Mainz. Ehemals Sammlung Prinz Johann Georg von Sachsen (Photo: Birgit Schlick-Nolte)



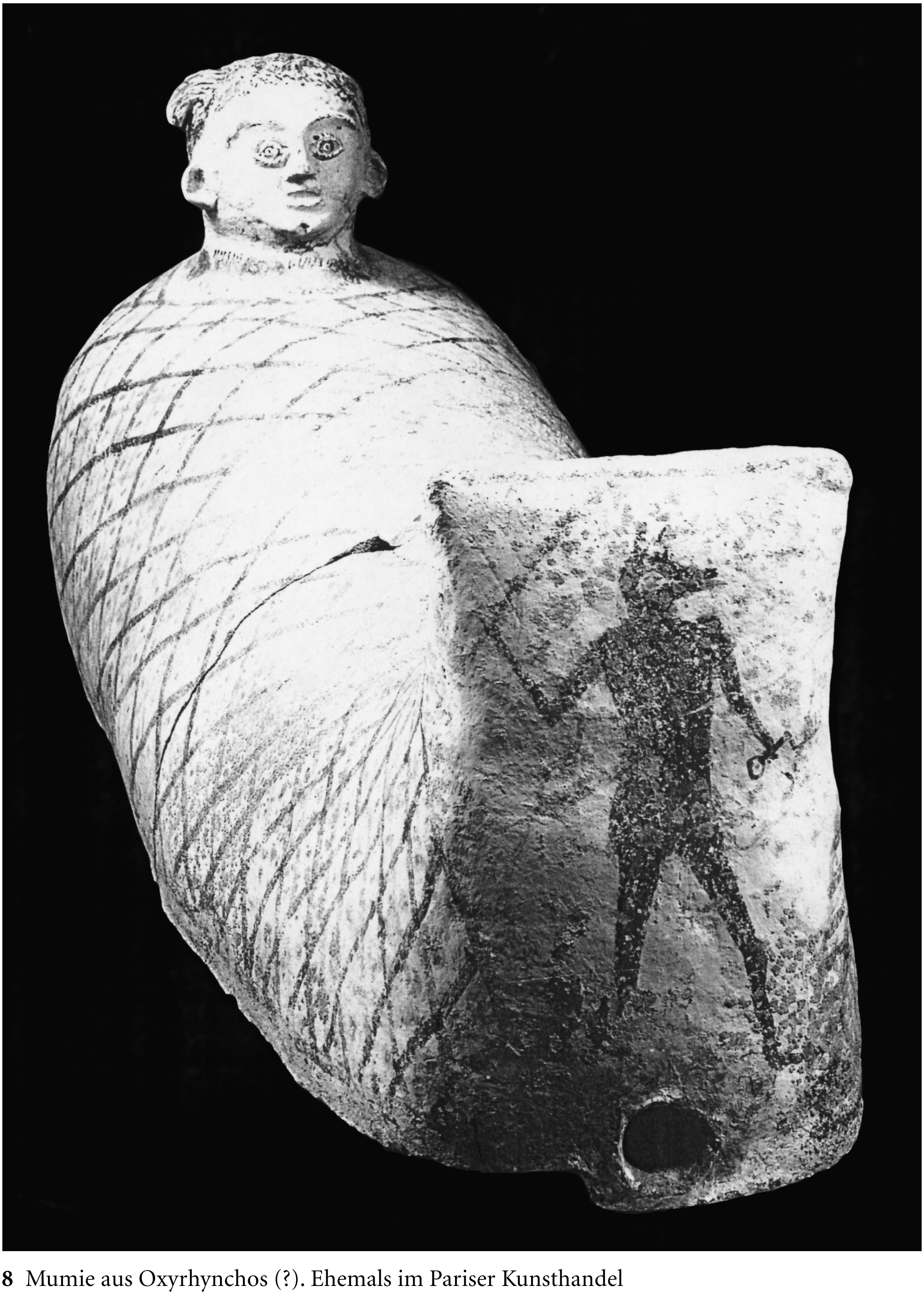
5 Fragment einer Kartonagemasken. Paris, Louvre Inv. E 12175 (Ausschnitt mit Schlüssel auf einem Altar)



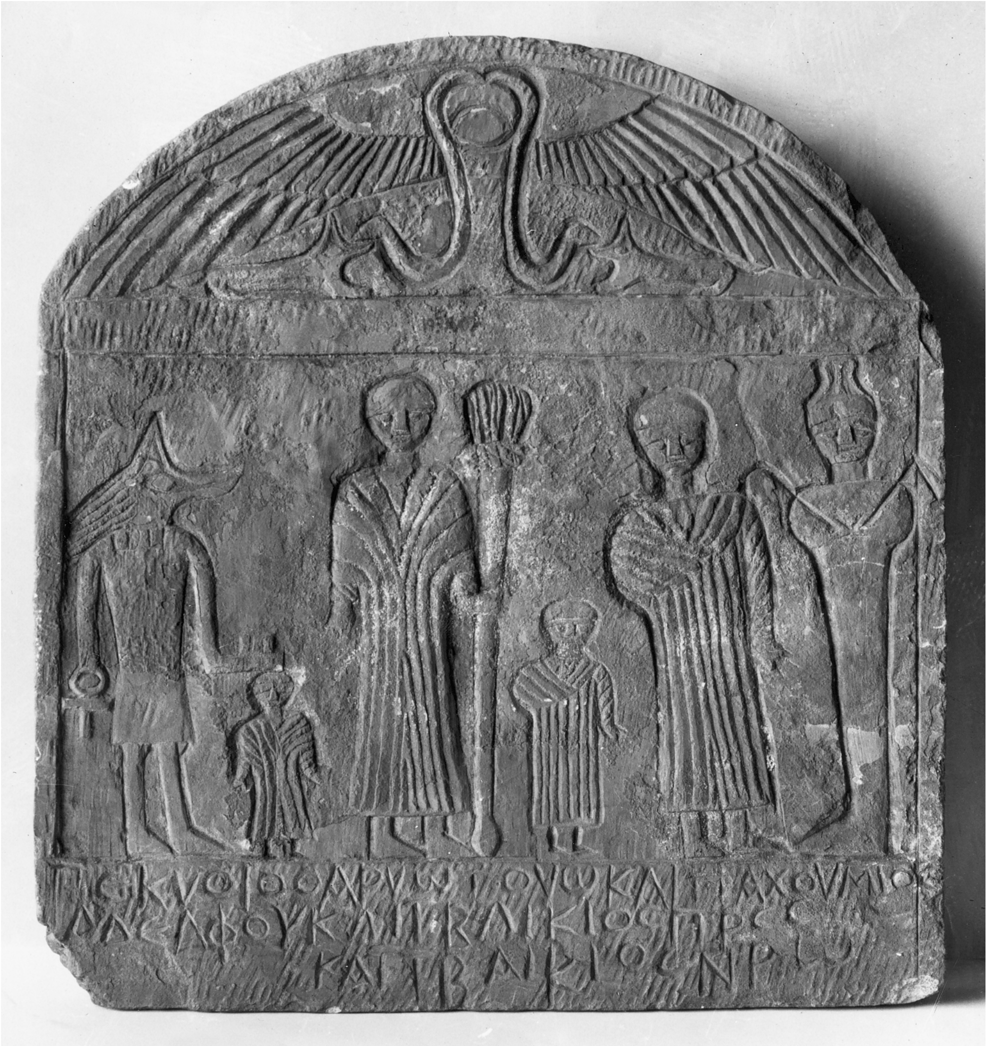
6 (a–b) Zwei Kartonagemasken. Paris, Louvre Inv. N 2878B



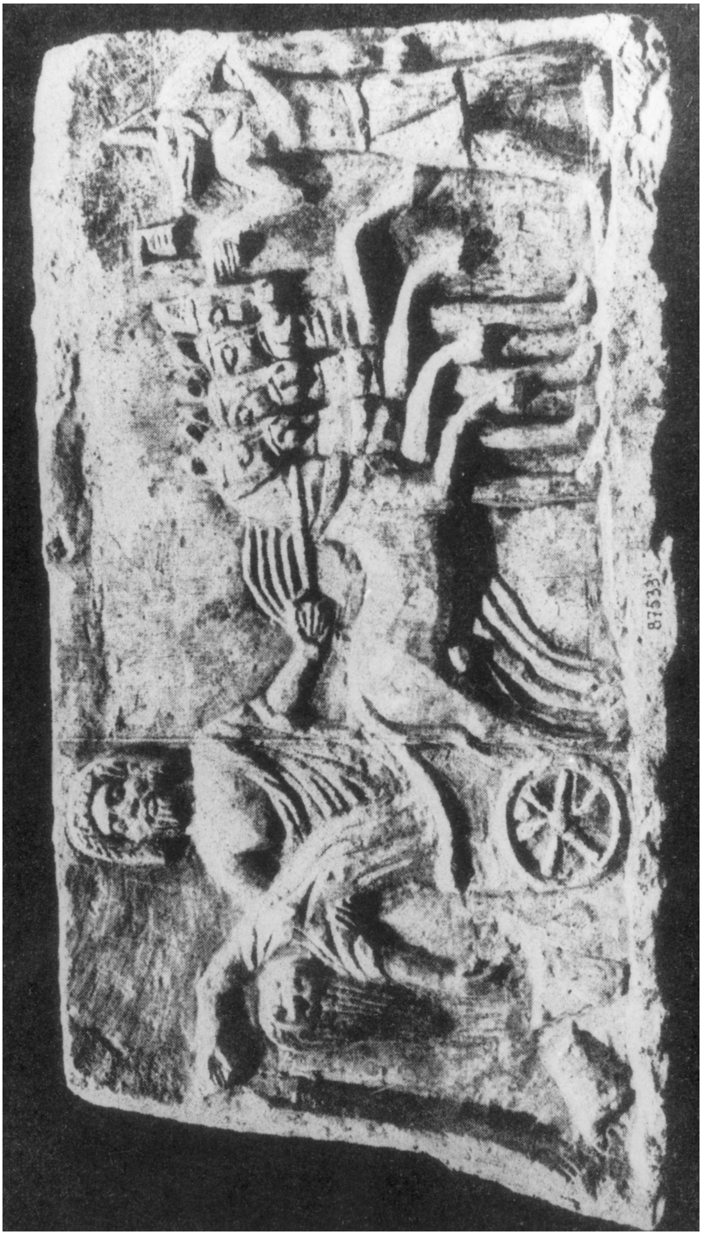
7 Fragment eines Mumienporträts. Turin Inv. 2265



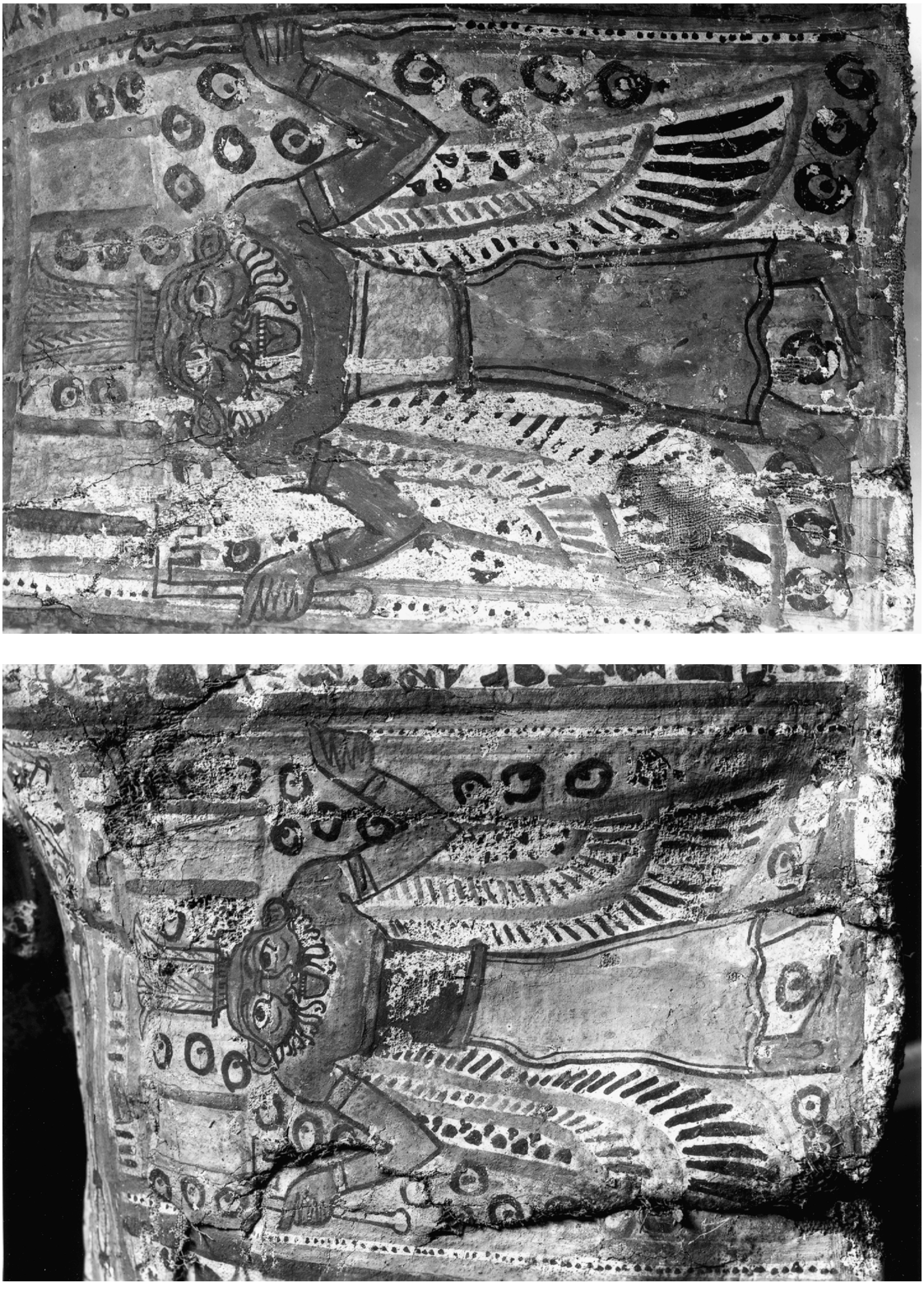
8 Mumie aus Oxyrhynchos (?). Ehemals im Pariser Kunsthandel



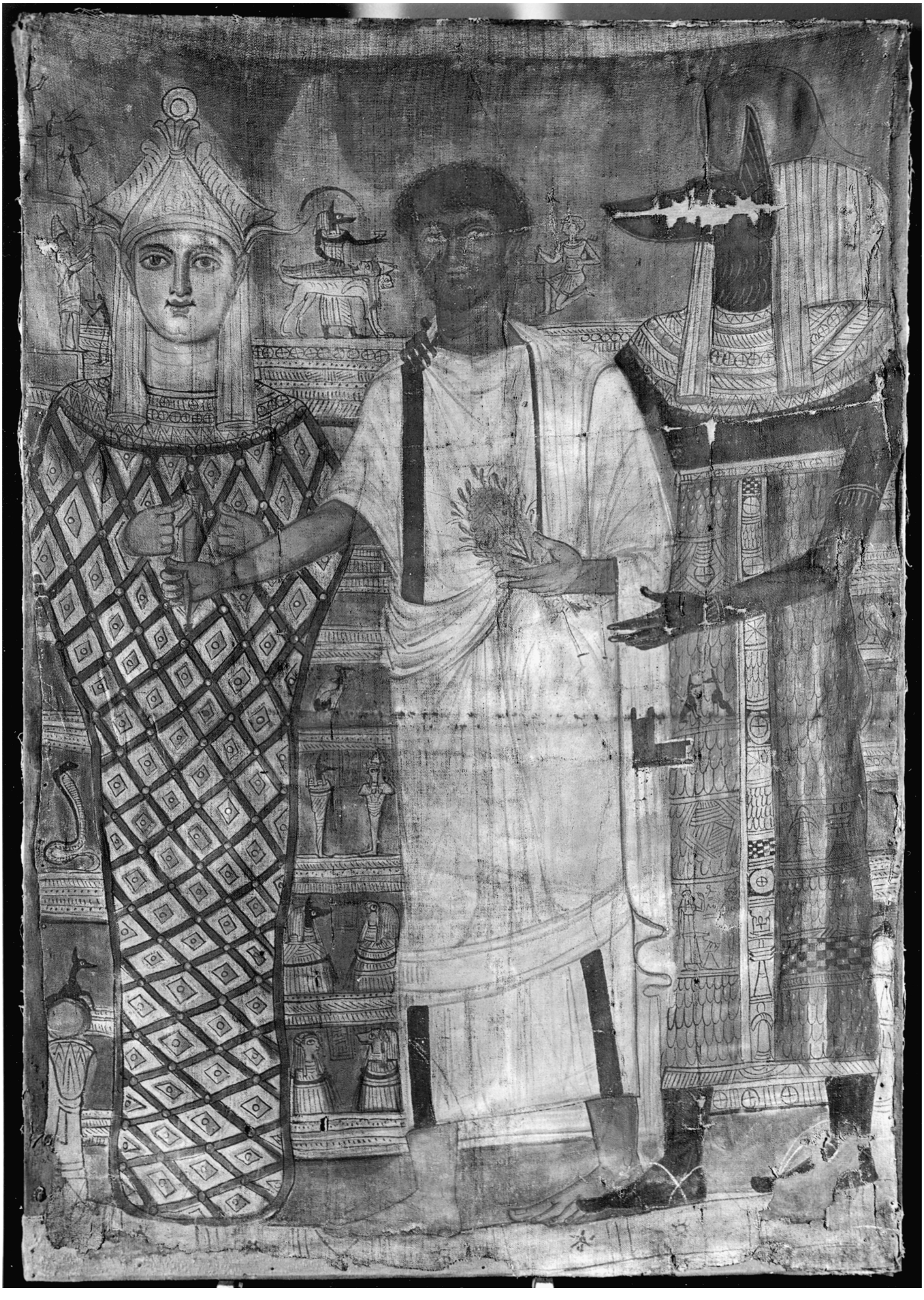
9 Grabrelief aus Abydos. New York, Metropolitan Museum of Art Inv. 20.2.44 (Courtesy of the Metropolitan Museum of Art, Rogers Fund 1920)



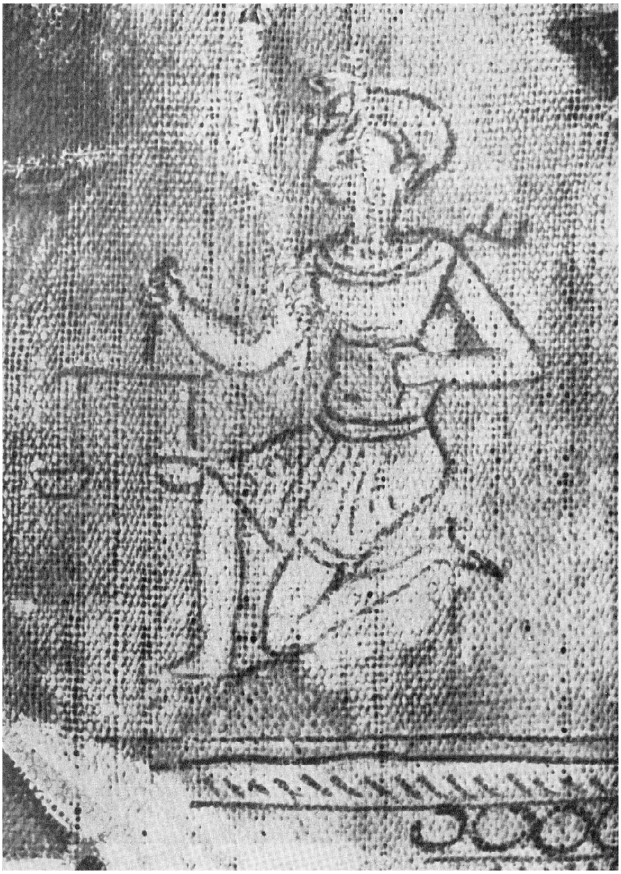
10 Grabrelief aus Terenuthis. Kairo, Ägyptisches Museum Inv. J.E. 87533



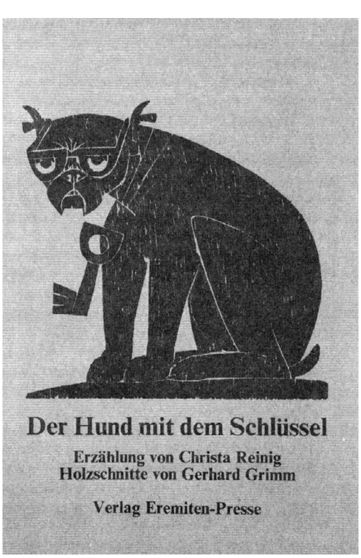
11 (a–b) Mumie des Pj-Nacht. Berlin Inv. 14291 (Ausschnitte)



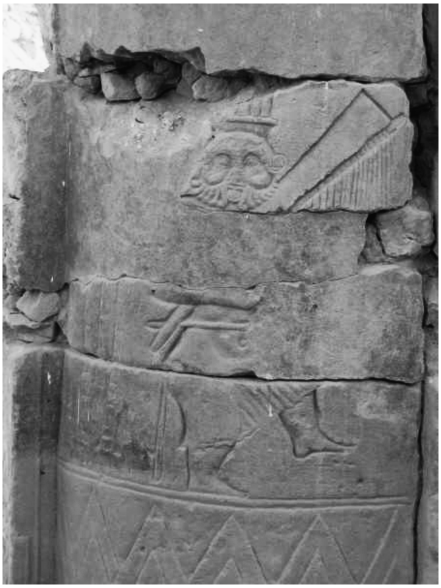
12 Leichentuch aus Memphis. Berlin Inv. 11651



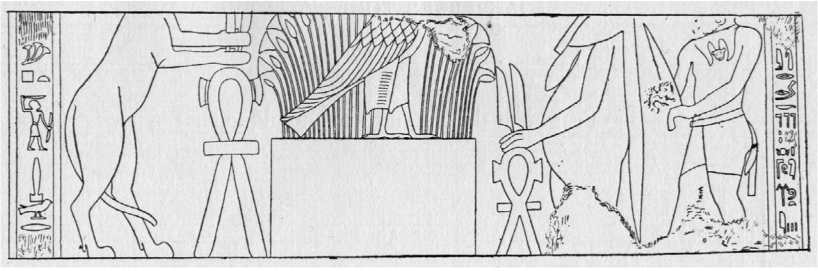
13 Leichentuch aus Memphis. Berlin Inv. 11651 (Ausschnitt : « König » mit Waage und Schlüssel)


Der Hund mit dem Schlüssel
Erzählung von Christa Reinig
Holzschnitte von Gerhard Grimm
Verlag Eremiten-Presse

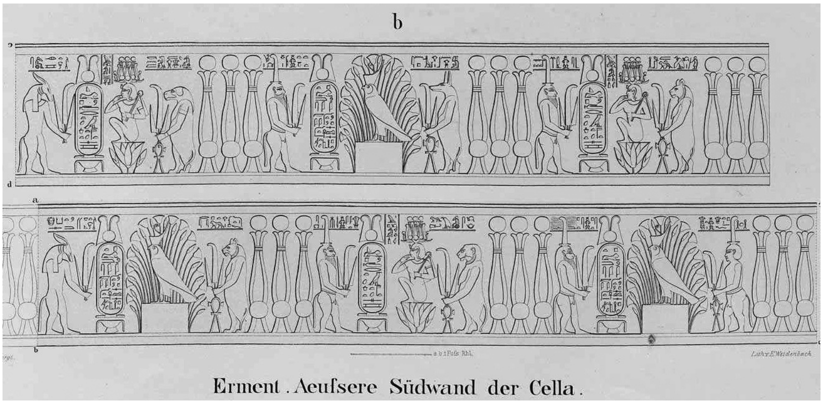
14 Hund mit Schlüssel. Holzschnitt von Gerhard Grimm



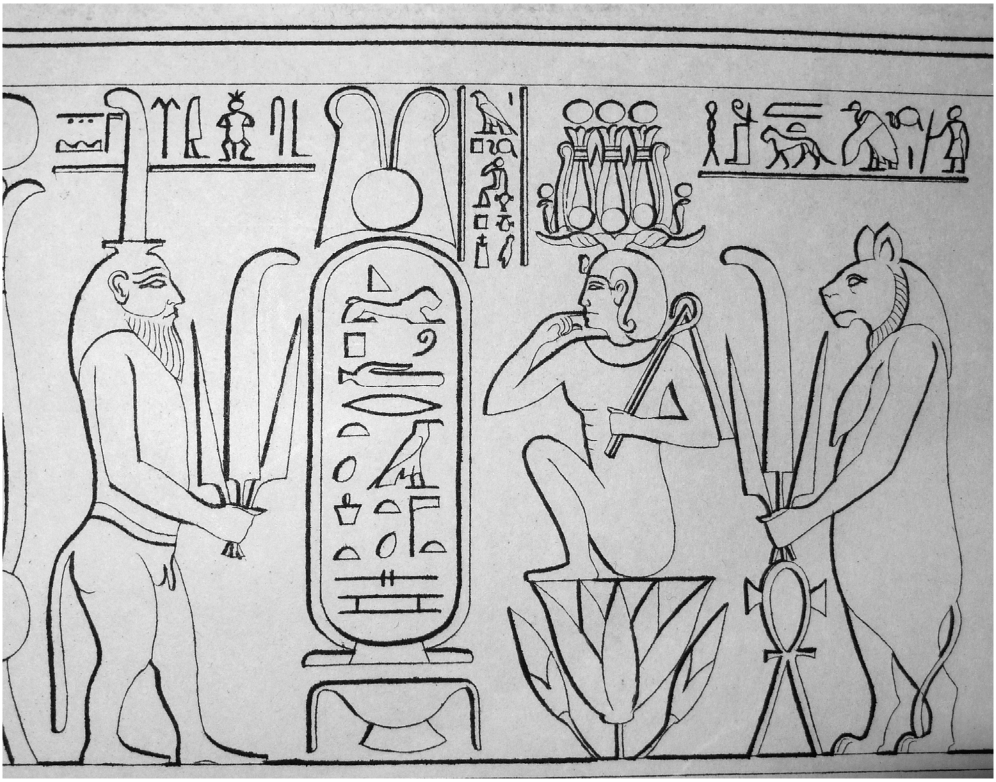
1 Philae. Propylée du temple d’Hathor (Photo: J. Cayzac)



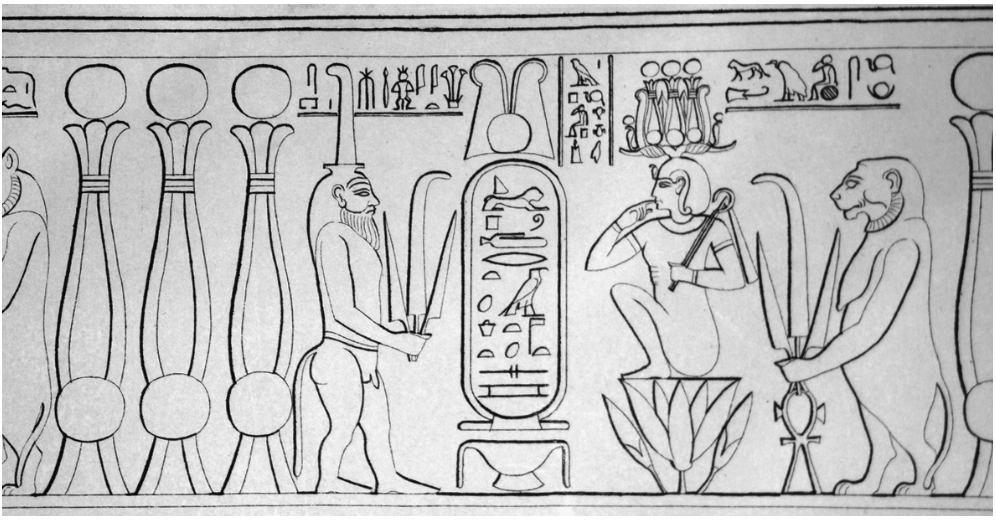
2 Bloc de Kom Ombo. D’après J. De Morgan *et al.*, *Cataloguedes Monuments et Inscriptions de l’Égypte antique. Kom Ombos. Deuxième partie* (Vienne 1909) bloc no. 984


b
a
d
Erment . Aeufsere Südwand der Cella.

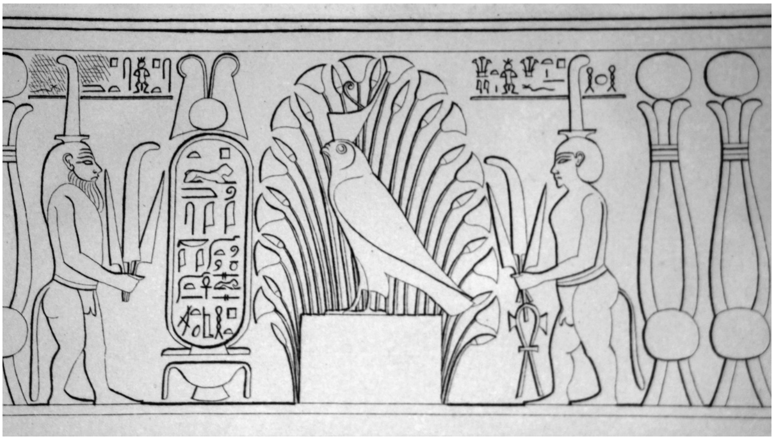
3 Mammisi d’Ermant. D’après *LD* IV 65 (détail)



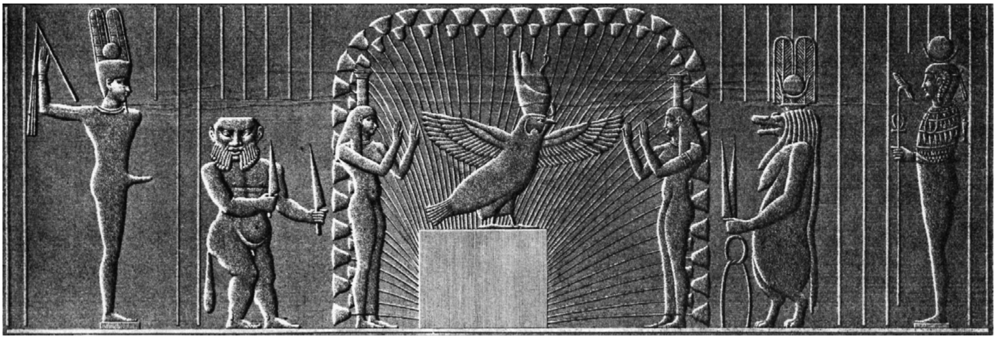
4 Mammisi d'Ermant. D'après *LD* IV 65 (détail)



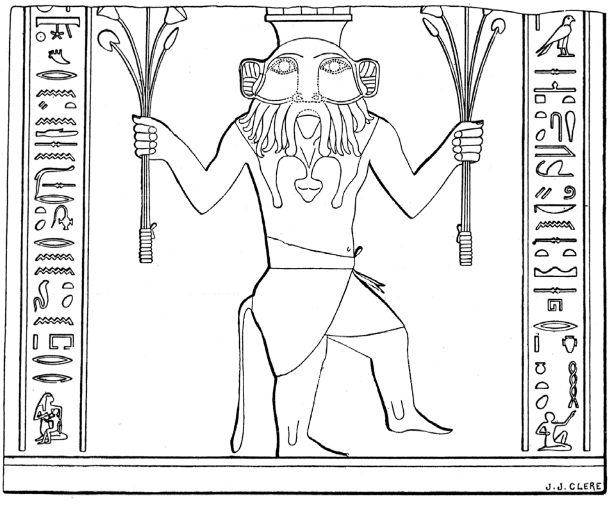
5 Mammisi d'Ermant. D'après *LD* IV 65 (détail)



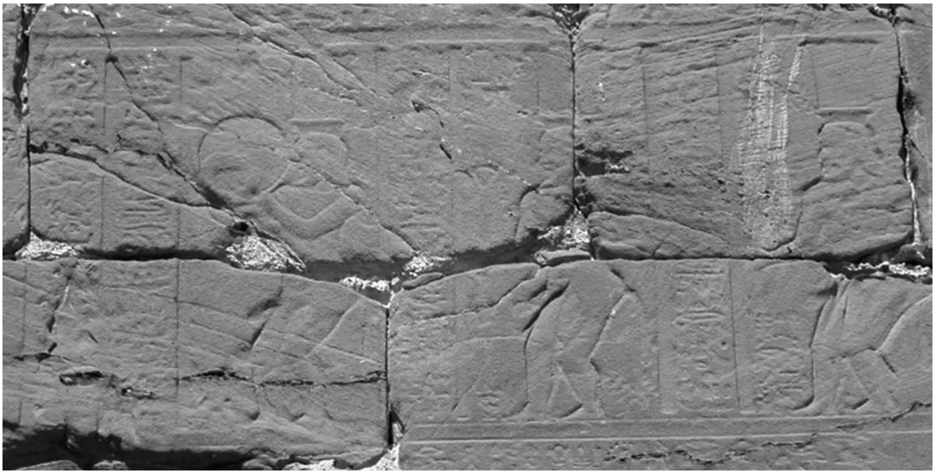
6 Mammisi d'Ermant. D'après *LD* IV 65 (détail)



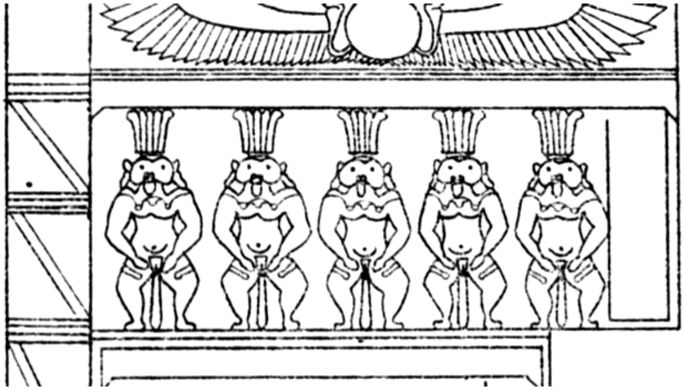
7 Scène du mammisi d'Ermant. D'après *Description de l'Egypte* I pl. 95.8



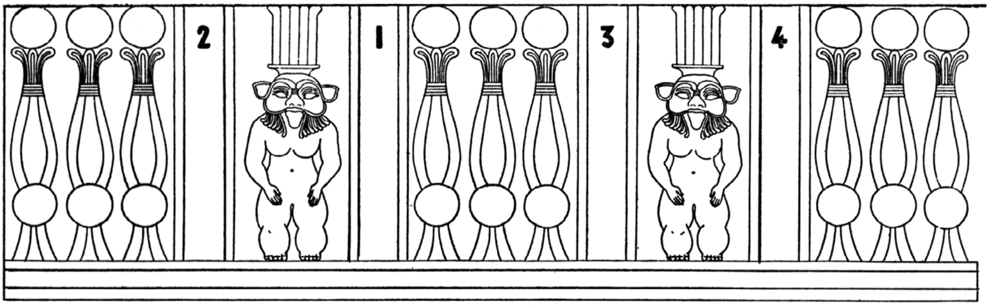
8 D'après E. Drioton, *Fouilles de Médamoud (1926). Les inscriptions* (Le Caire 1927) 28–29 (no. 329)



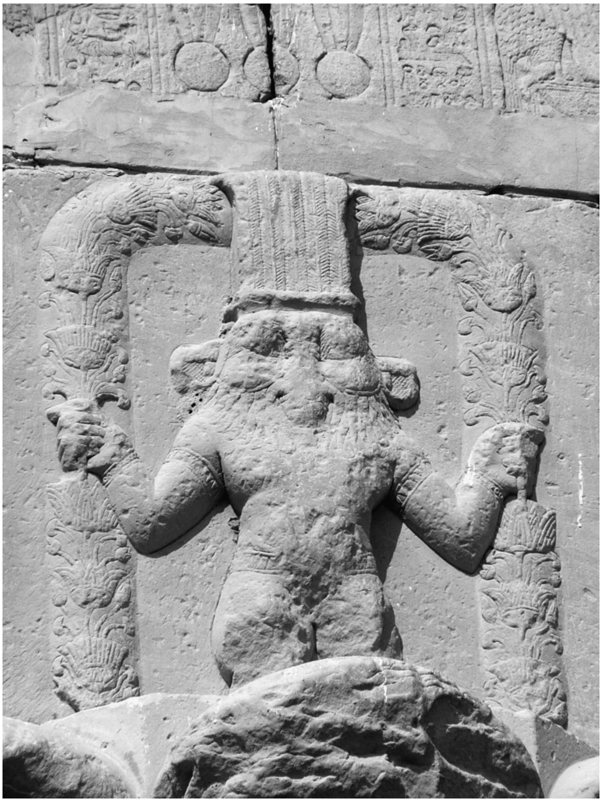
9 Les « Bès » dans le temple de Nadoura (haut) (Photo: Y. Volokhine)



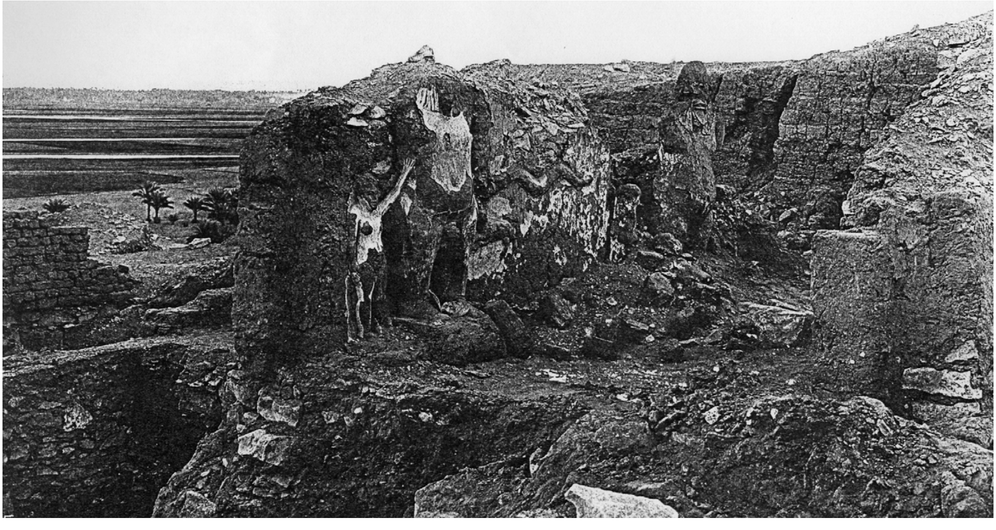
10 D'après Daumas, *Les Mammisis de Dendara* pl. V. A (Mammisi de Nectanébo)



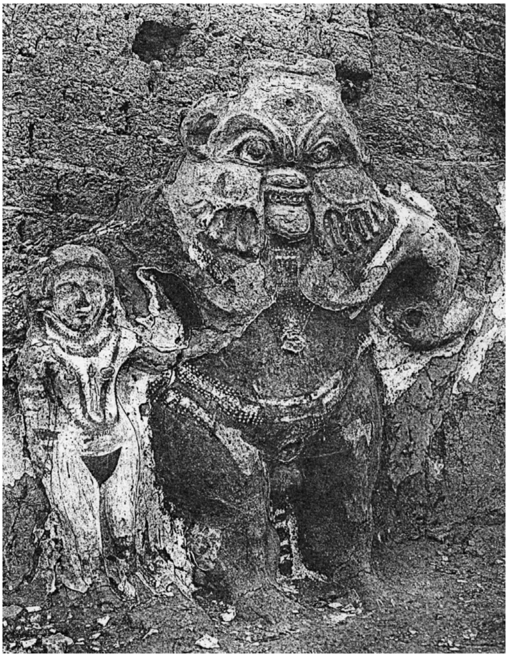
11 D'après Daumas, *Les Mammisis de Dendara* pl. LXIII bis (Mammisi romain)



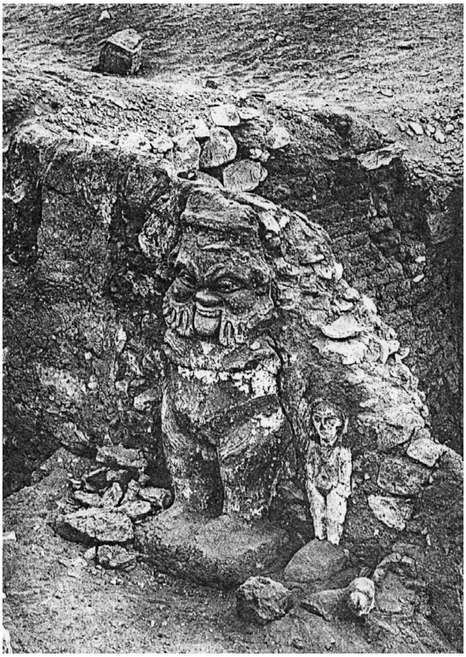
12 Mammisi romain de Dendara (Photo: A. Terrier)



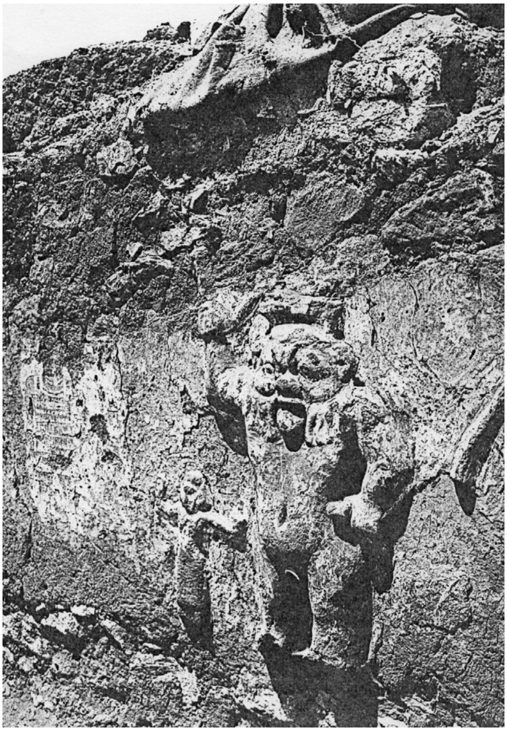
13 Les « chambres de Bès » à Saqqara. D’après Quibell, *Excavations* pl. XXVI



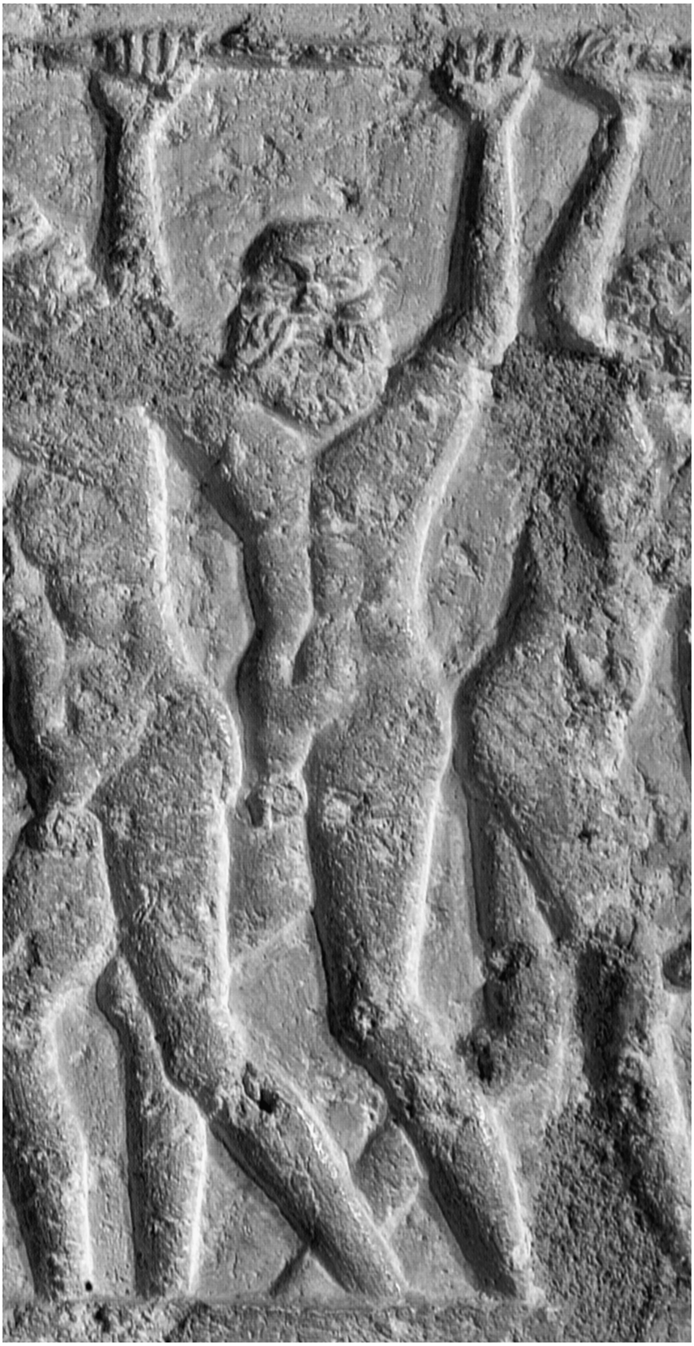
14 Les « chambres de Bès » à Saqqara. D'après Quibell, *Excavations* pl. XXVII.2



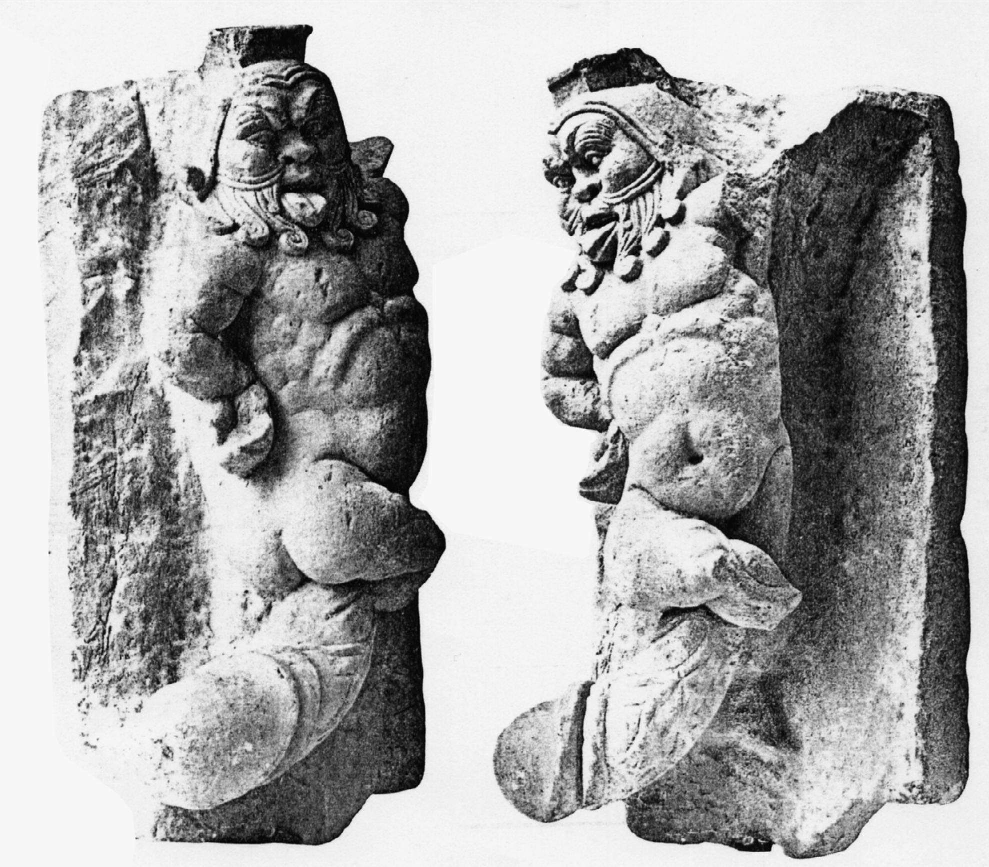
15 Les « chambres de Bès » à Saqqara. D'après Quibell, *Excavations* pl. XXVIII.2



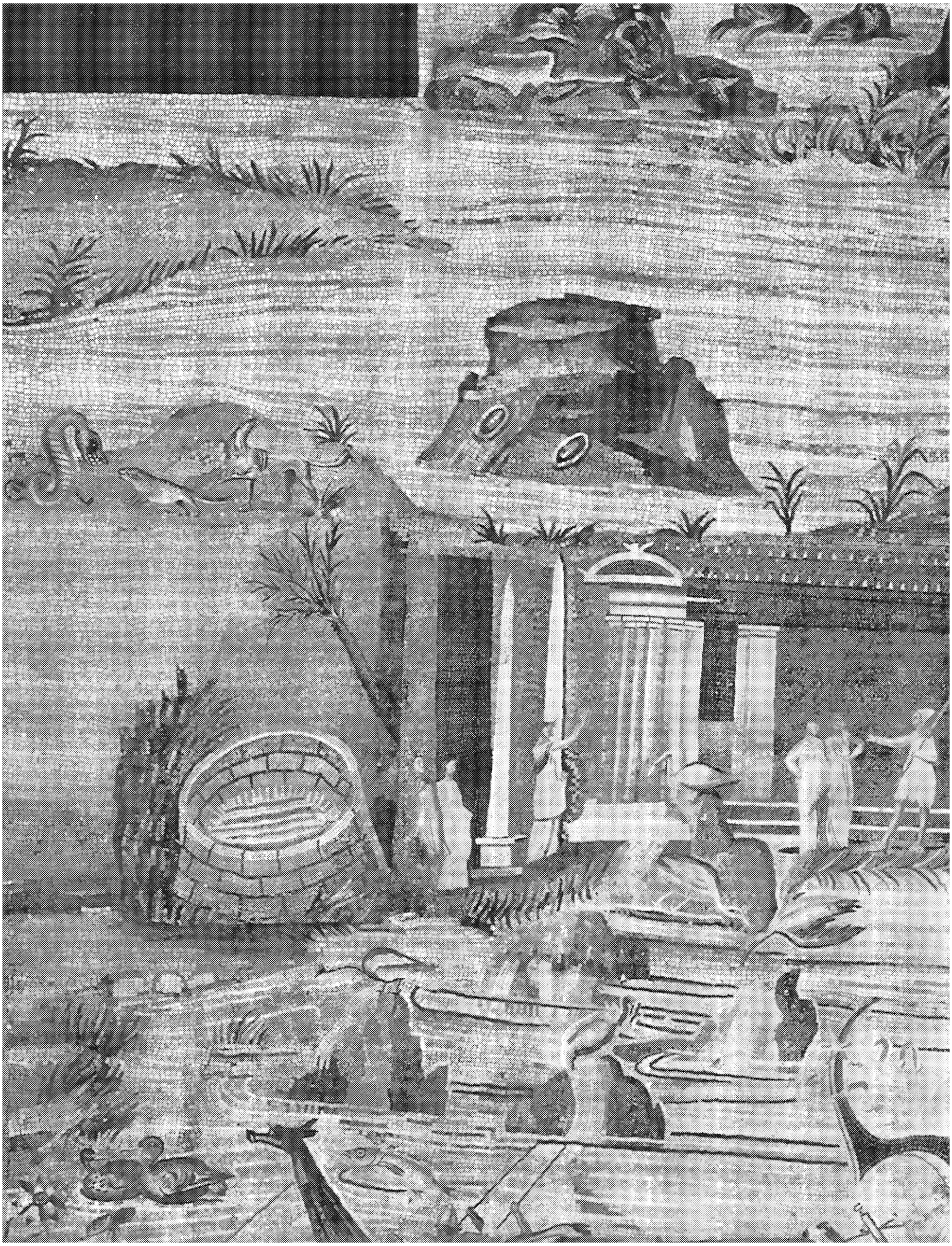
16 Les « chambres de Bès » à Saqqara. D'après Quibell, *Excavations* pl. XXVIII.1



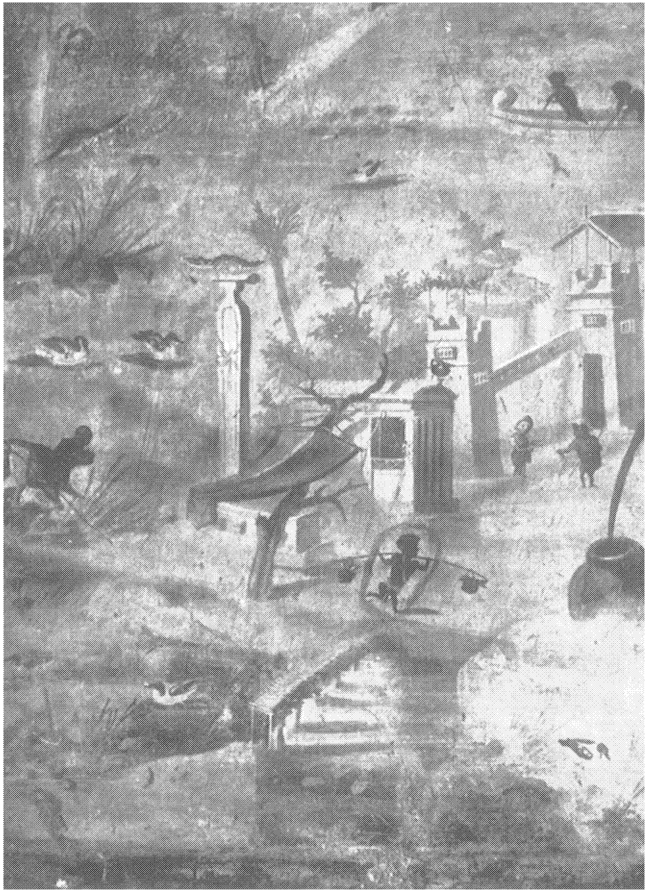
17 Personnage au pressoir. D'après N. Cherpion, J.-P. Corteggiani, J.-F. Gout, *Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique*, Bibliothèque Générale 27 (Le Caire 2007) 60 scène 56 b



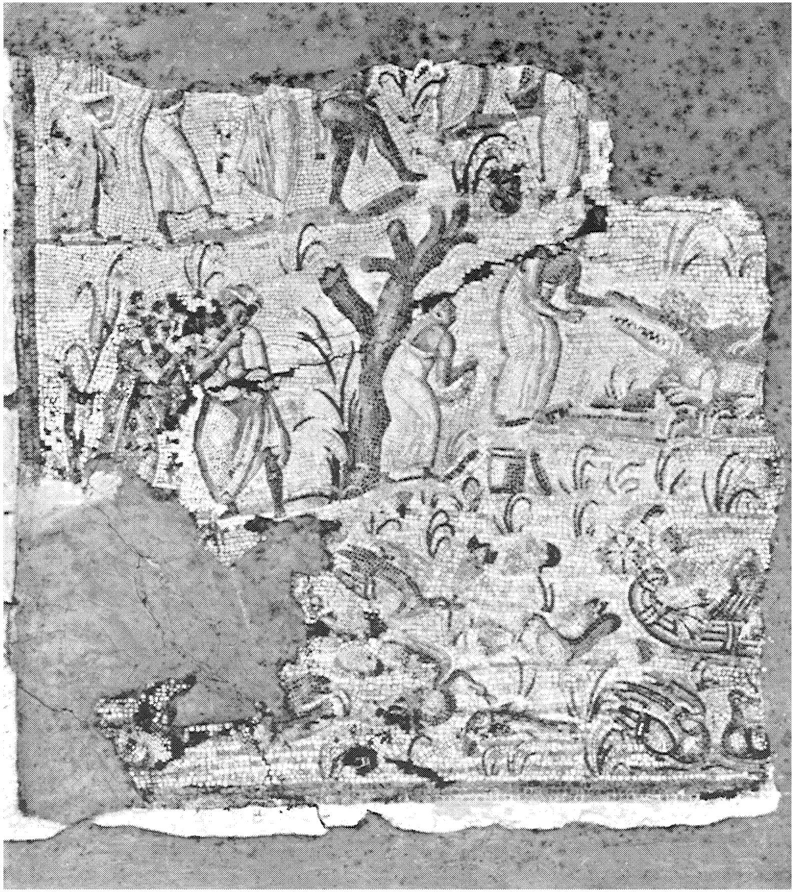
18 Allard Pierson Museum F 367. D'après B.H. Stricker, Bes de Danser, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 37 (1956) 35–48 (et pl. 4)



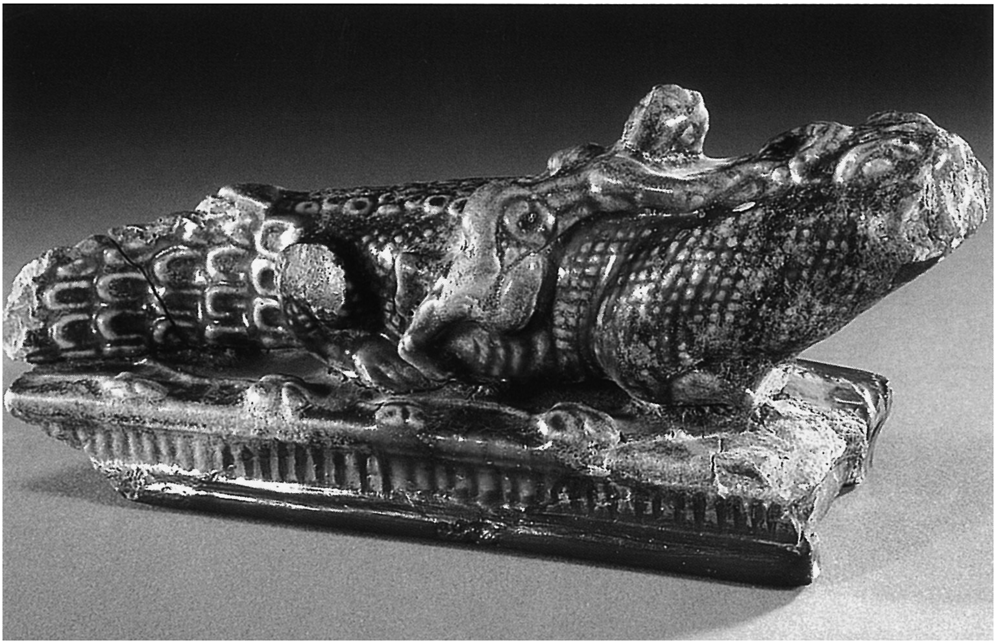
1 Mosaïque nilotique de Palestrina, détail (d'après Meyboom, *Nile Mosaic*)



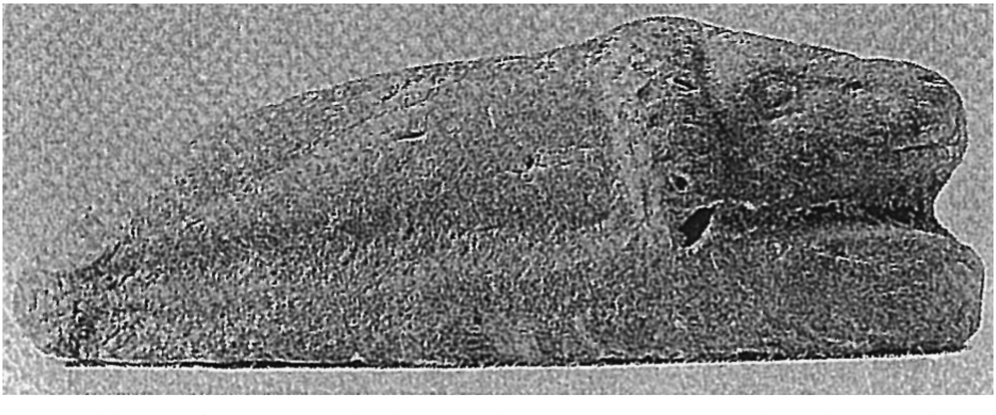
2 Peinture nilotique murale de Pompéi, *Casa dei Pigmei* (d'après Kiss, *Le dieu-crocodile*)



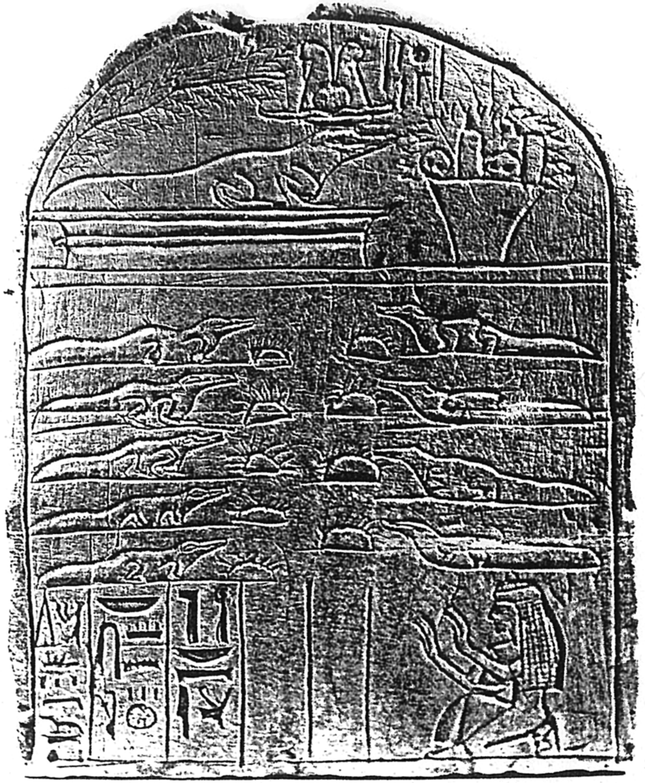
3 Mosaïque nilotique de Rome, *Antiquarium communale* (d'après Kiss, *Le dieu-crocodile*)



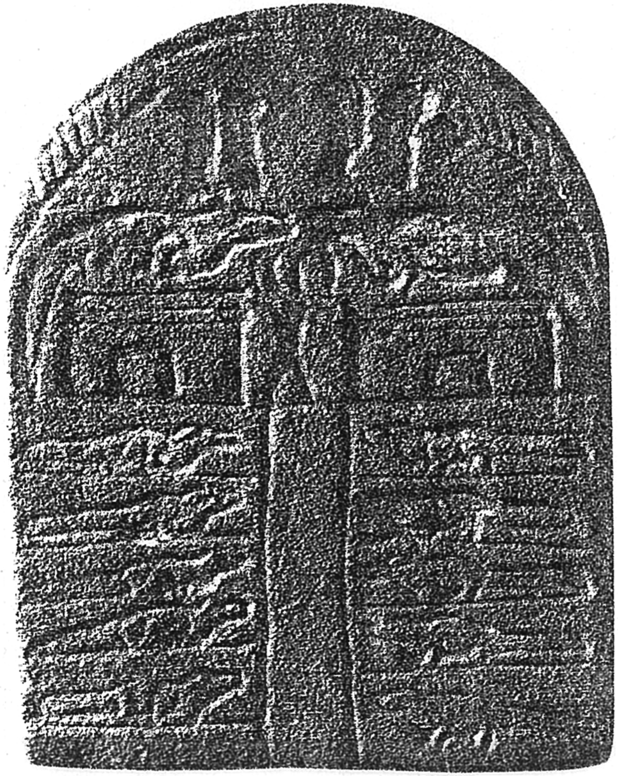
4 Jeune homme couronnant un crocodile, faïence colorée, Musée du Louvre E 11734 (d'après Willems, Clarysse, *Les Empereurs du Nil*)



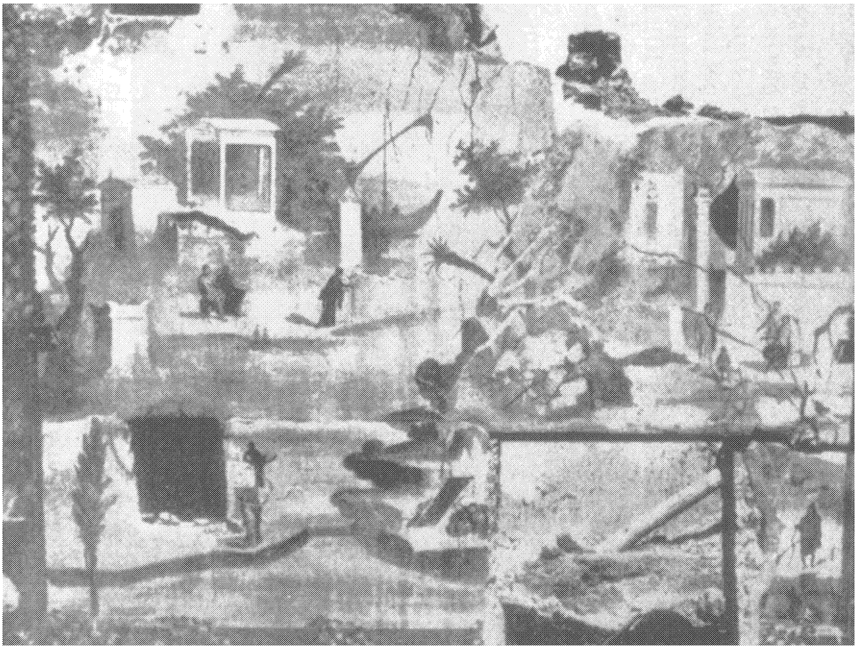
5 Crocodile momiforme avec guirlande autour du cou, terre cuite, Musée de Berlin 9148 (d'après Kiss, *Souchos*)



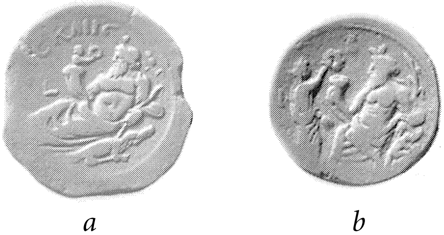
6 (a) Stèle dédiée à Sobek-Rê de Soumenou, Paris, collection privée (d'après Fazzini, *Some Egyptian Reliefs in Brooklyn*)



6 (b) Stèle anépigraphe provenant de Soumenou, Musée de Louxor J. 182 (d'après Bakry, *Discovery of a temple*)

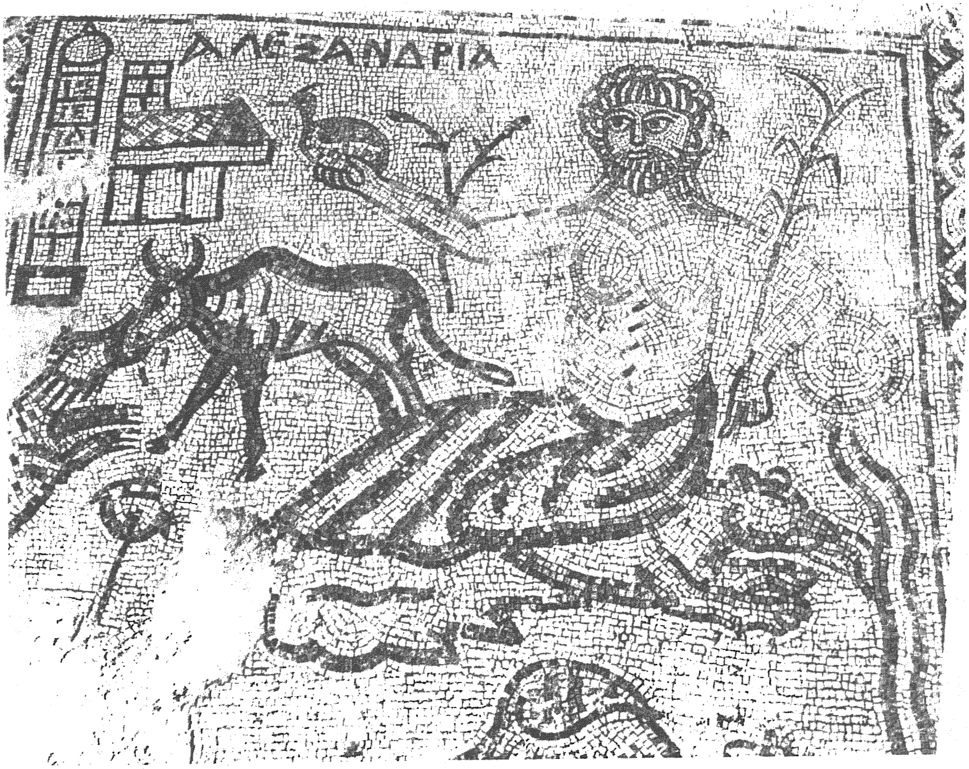


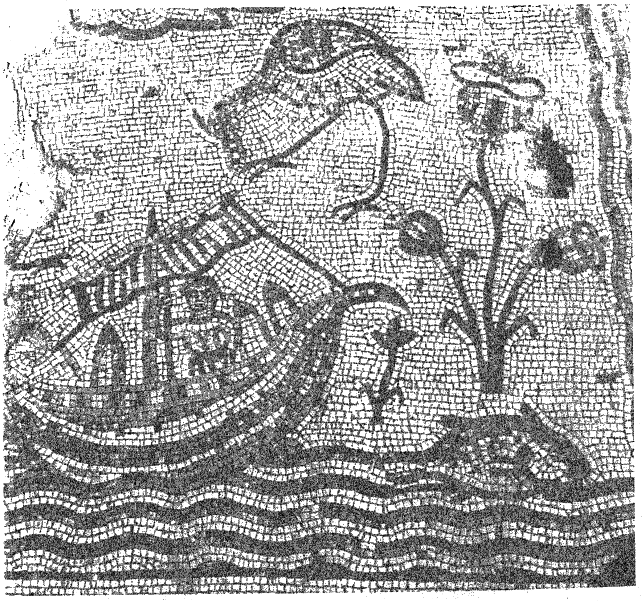
7 Peinture nilotique murale de Pompéi, *Casa dei Ceii* (d'après Kiss, *Le dieu-crocodile*)



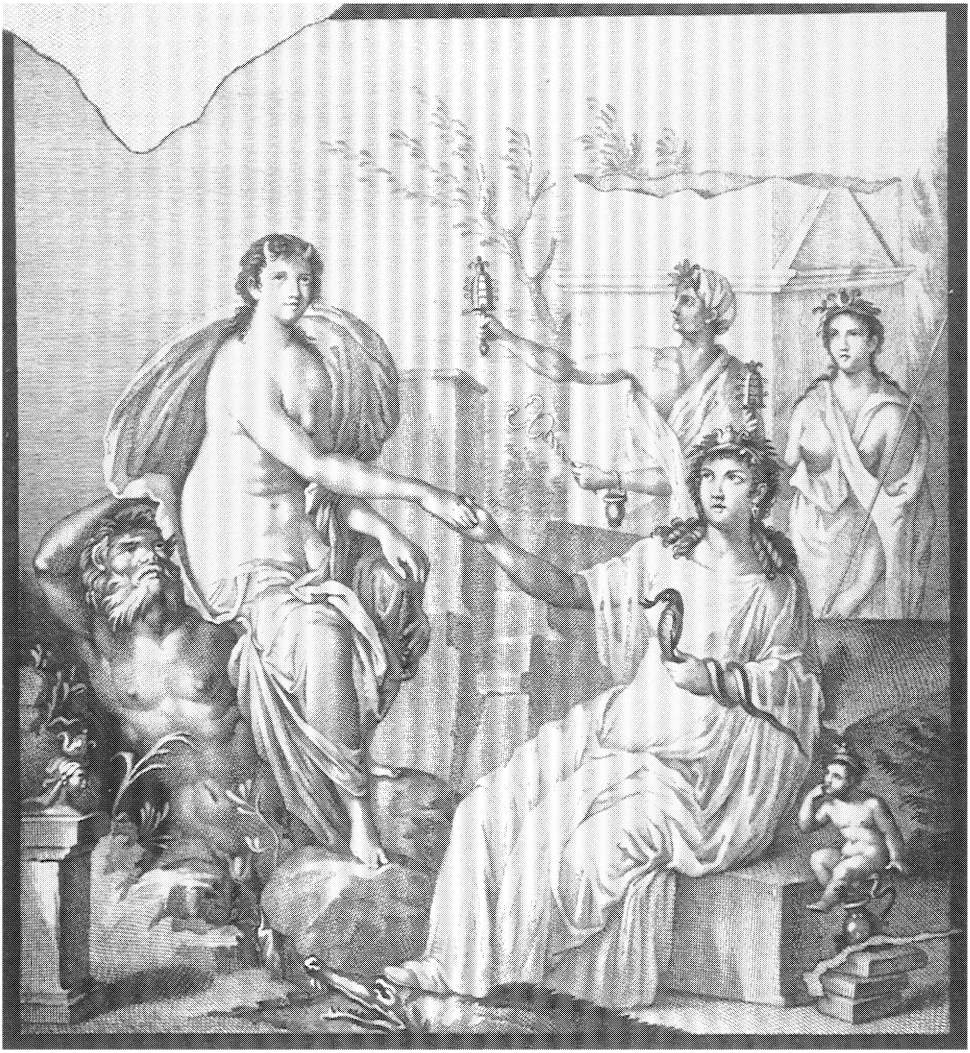
a *b*

8 Neilos allongé au-dessus d'un crocodile et couronné par un enfant (a) ou par Alexandria (b), monnaies alexandrines d'époque antonine (d'après Bakhoum, *Thèmes égyptisants*)

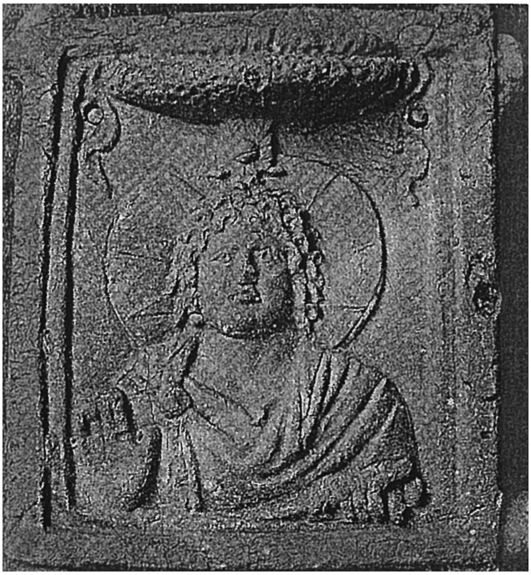




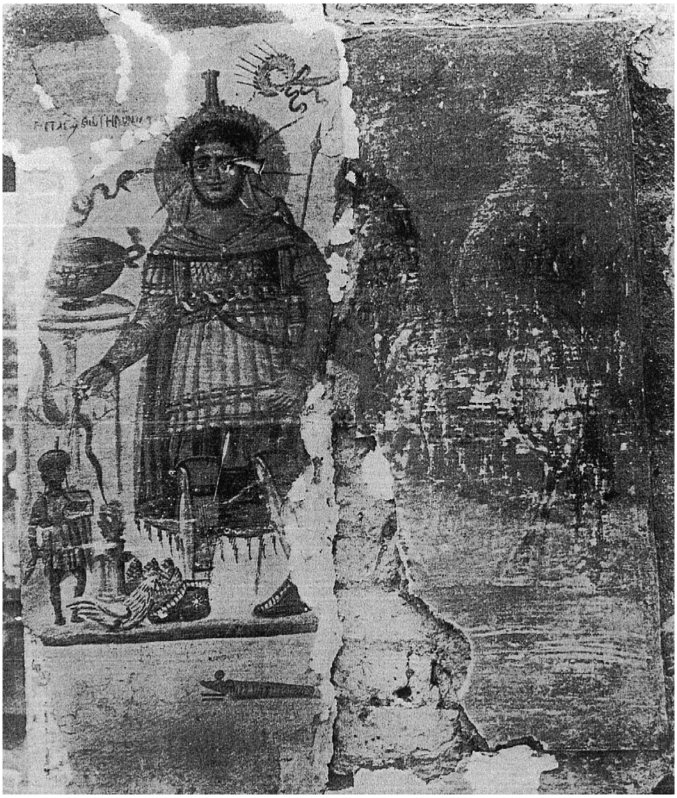
9 Mosaïque de Beth Shean—Complexe de Kyrios Leontis no. 31, Israël (d'après C. Nauerth, Antike Hafenbilder—das Beispiel Alexandria, *SAK* 26 [1998]



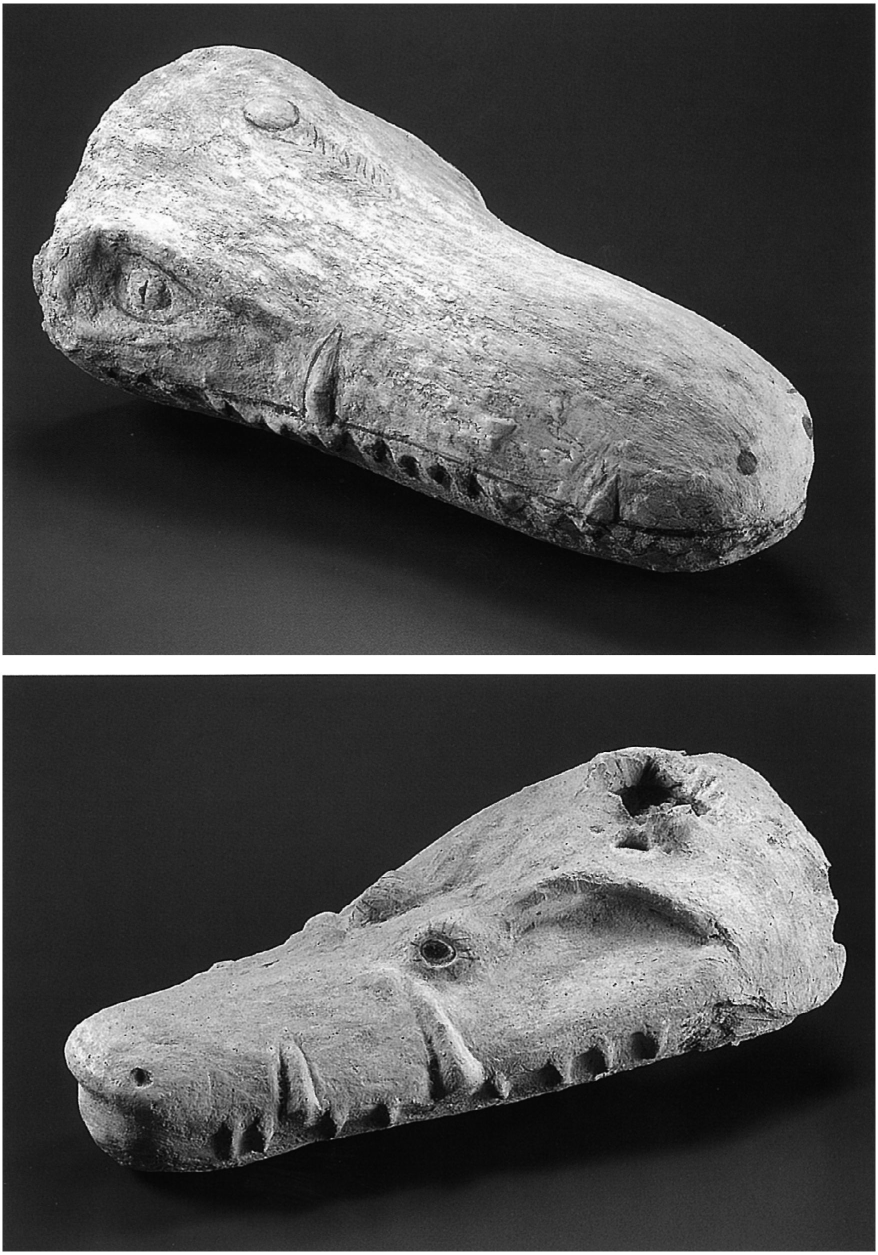
10 La réception d'Io par Isis, d'après une peinture provenant de l'*Ecclesiasterion* du temple d'Isis à Pompéi, Musée de Naples 9558 (d'après Merkelbach, *Isis regina*)



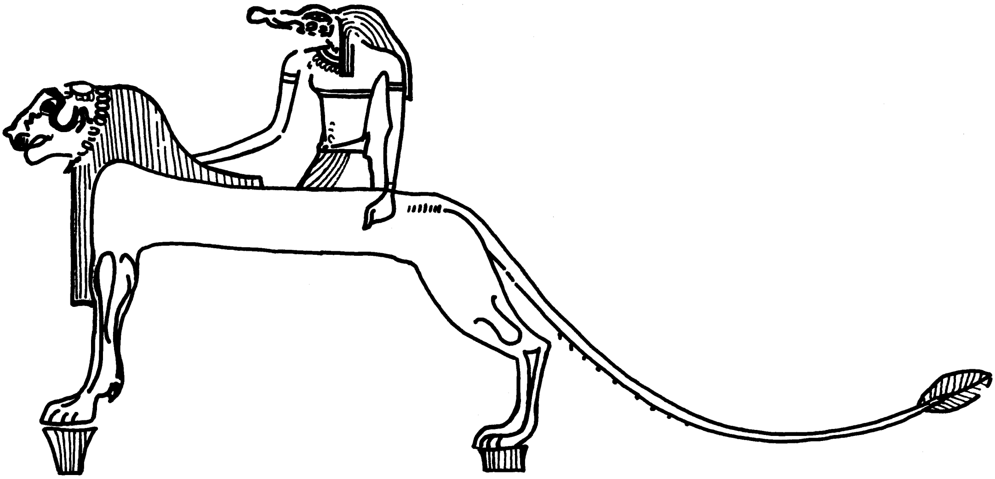
11 Dieu couronné au crocodile, terre cuite, Musée de Berlin 10314 (d’après Kiss, *Souchos*)



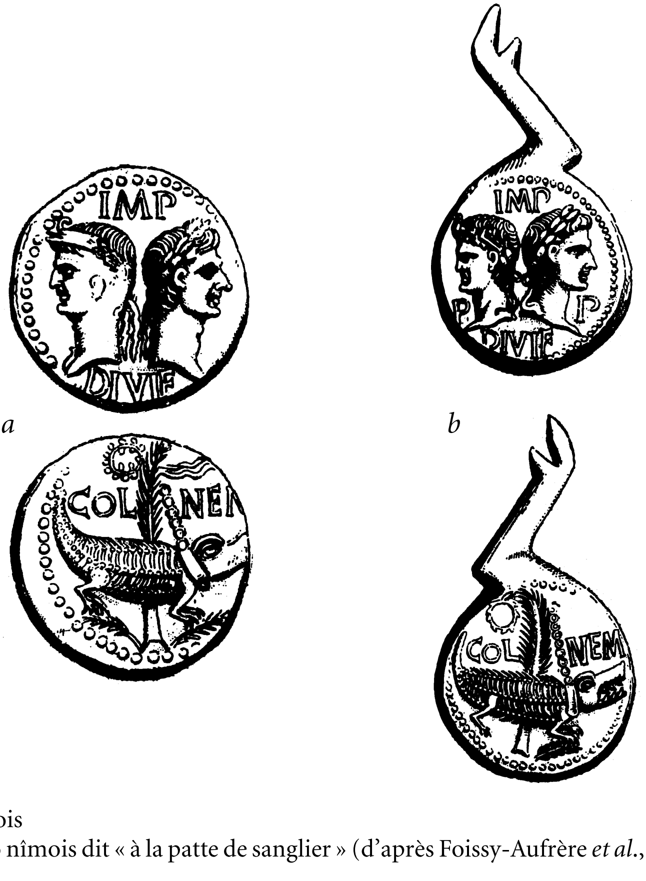
12 Hérôn au crocodile, peinture de Théadelphie, Musée d’Alexandrie 20223 (d’après Will, *Heron*)



13 Tête de crocodile en plâtre avec palme frontale, collection privée belge (d'après Willems, Clarysse, *Les Empereurs du Nil*)



14 Sobek-Anubis dans le *Livre du Fayoum* (d'après Beinlich, *Fayum*)


IMP
DIVI F
P P
COL NEM
a
b

15 (a) As nîmois
(b) Ex-voto nîmois dit « à la patte de sanglier » (d'après Foissy-Aufrère *et al.*, *Égypte & Provence*)